CİLT III

Kadınların Tarihi

Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları



Editörler: **Georges Duby, Michelle Perrot**

Bölüm editörleri: **Natalie Zemon Davis, Arlette Farge**

Çeviren: **Ahmet Fethi**

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 872
Tarih Dizisi: 51

Özgün Adı A History of Women in The West
III. Renaissance and Enlightenment Paradoxes

Meşelik Sokağı 2/3 Beyoğlu 34433 İstanbul

Yayın Yönetmeni Defne Asal Er
Editör Handan Akdemir

Kapak Tasarımı Mehmet Ulusel
Redaksiyon Zeynep Bilge
Düzeltmen Nihal Boztekin
Tasarım Osman Tülü
Grafik Uygulama Tipograf (0212) 249 01 01
Birinci Basım Mart 2005, İstanbul
ISBN 975-458-632-2 (Takım ISBN 975-458-629-2)
OTM 10305101
Basımevi Şefik Matbaası (0212) 472 15 00
Marmara Sanayi Sitesi M Blok 291 İkitelli 34306 İstanbul

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

kadınların tarihi

III

RÖNESANS VE AYDINLANMA ÇAĞI PARADOKSLARI

Dizi Editörleri Georges Duby, Michelle Perrot
Cilt Editörü Natalie Zemon Davis, Arlette Farge

Çeviren Ahmet Fethi

İçindekiler

Kadınların Tarihini Yazmak

Georges Duby ve Michelle Perrot

KADINLAR, UZUN SÜRE TARİHİN gölgesinde bırakıldı. Antropolojinin gelişmesi ve aileye, günlük hayatla, özel ve bireysel olanla ilgili bir zihniyet tarihine yapılan yeni vurgu, bu gölgenin dağılmasına yardım etti. Kadın hareketi ve bu hareketin gündeme getirdiği sorular, daha da fazlasını yaptı. "Nereden geldik? Nereye gidiyoruz?" Bunlar, kadınların kendilerine sormaya başladıkları sorulardır. Kadınlar üniversitenin hem içinde hem dışında, atalarını araştırmaya koyuldular ve egemenliklerinin köklerini ve kadın-erkek ilişkilerinin gelişimini anlamaya çalıştılar.

"Kadınların Tarihi", uygun ve çekici bir başlıktır; fakat kadınların kendi başlarına tarihin bir nesnesi oldukları düşüncesi kesinlikle reddedilmelidir. Anlamak istediğimiz şey, kadınların yeri, kadınların "durum"u, kadınların rolleri ve güçleridir. Kadınların nasıl davrandıklarını araştırmak istiyoruz. Kadınların söylediklerini ve söylemediklerini incelemek istiyoruz. Kadın imgelerine bakmak istiyoruz: Tanrıça, madonna, cadı imgelerine. Bizim tarihimiz, temelde ilişkiseldir; topluma bir bütün olarak bakıyoruz ve bizim kadın tarihimiz, bir o kadar da erkek tarihidir.

Bu, uzun bir tarihtir: Beş cilt, Antikçağ'dan bugüne Batı tarihini kapsamaktadır. Ve bizim tarihimiz, Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na kadar sadece Batı'yı kapsamaktadır. Doğu, Latin Amerika ve Afrika kadınlarının tarihine şiddetle ihtiyaç vardır ve bu bölgelerin erkeklerinin ve kadınlarının bir gün bunu yazacaklarını umuyoruz.

Bizim tarihimiz, bakışının eşitliğe dayalı olması ve niyetinin farklı yorumlara açık olması açısından "feminist"tir. Sorular sormak istiyoruz; fakat hiçbir hazır cevabımız yok. Bizimkisi, çoğul bir tarihtir: Farklı bakış açılarından görüldüğü şekliyle bir kadın tarihidir.

Aynı zamanda bir ekip çalışmasıdır. Georges Duby ile Michelle Perrot, genel koordinasyondan sorumludur. Her cildin bir ya da iki editörü vardır: Pauline Schmitt Pantel (Antikçağ), Christiane Klapisch-Zuber (Ortaçağ), Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge (er-

ken modern), Geneviève Fraisse ve Michelle Perrot (on dokuzuncu yüzyıl) ve Françoise Thébaud (yirminci yüzyıl) kendi çalışma ekiplerini seçtiler – Avrupa ve ABD'de bu alanda çalışanların örnek temsilcileri olan yaklaşık altmış sekiz bilim insanı.

Bu dizinin, ulaşılan sonuçların yararlı bir özetini vereceğini ve daha ileri araştırmalar için bir rehber işlevi göreceğini umuyoruz. Yeni okuyuculara tarihi sevdireceğini ve hatırlamak için bir itki olacağını da umuyoruz.

Kadınların Tarihi

Rönesans ve
Aydınlanma Paradoksları

Tarihsel Aktör Olarak Kadınlar

Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge

Nereye bakılırsa bakılsın onlar vardı, her yerde vardı: On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar evde, ekonomik alanda, entelektüel yaşamda, kamusal alanda, toplumsal çatışmalarda, oyunlarda kadınlar vardı. Normal zamanlarda günlük işlerle meşgul oldular; fakat toplumu yapılandıran ve değiştiren ya da parçalayan olaylarda da rol oynadılar. Sosyal hiyerarşinin tepesinden tırnağına kadar, belki savaşlar hariç, kadınlar her yerde vardı ve savaşlarda bile, bazen kılık değiştirerek yer aldılar. Dahası, varlıkları, bu varlığı gözlemleyen ve bazen ondan korkanlar tarafından sürekli tartışıldı.

Kadınlar günlük yaşamdaki gerçek varlıkları dışında, söylem ve temsil, mit ve vaaz, bilim ve felsefe dünyasında da büyük oranda yer aldılar. Paradoksal bir biçimde, kadınlar üzerine bereketli ve sürekli tekrarlanan söylem, evrende düzeni sağlama stratejisinin bir parçasıydı. Bu söylemi, kadınları kontrol altında tutma ihtiyacı, varlıklarını bir tür yokluğa ya da ne olursa olsun dar bir biçimde tanımlanmış sınırlar içinde, etrafı duvarlarla çevrili bir bahçe içinde ihtiyatlı bir varlığa dönüştürme arzusu, pek de gizlenmeyen bir arzu şekillendirdi.

Açıkça, erkeklerin kadınlarla ilgili söyledikleri ve yazdıkları, onların gerçek varlıklarını yakalamamaktaydı. Kadınları sadece bir imge yoluyla, özsel bir işlev, annelik işlevi için zorunlu olmasına rağmen ölçüsüzlüğüyle potansiyel olarak tehlikeli kadın imgesi yoluyla algıladılar. Kadın açıklanmakta, icat edilmekteydi, kaçınılmaz olarak onu tözünden yoksun bırakan bilgili bir bakışla tanımlanmaktaydı. Bu yüzyılların, ulus-devletlerin şiddetli iç anlaşmazlıklara (Din Savaşları gibi) rağmen iktidarlarını pekiştirip sosyal ve siyasal ilişkileri dönüştürdükleri sıkıntılı yüzyıllar olduğu dikkate alındığında, erken modern dönem tarihçilerinin de kadınların varlığını uzun süre ihmal etmeleri şaşırtıcı değildir. Eril türde tarih yazan bu tarihçiler, cinsel farklılığın anlatılarını bozmasına izin vermediler; erkeklerin ve kadınların, ayrı rollerle, özgül arzular ve çatışmalarla, çe-

şitli zamanlarda onları bir araya getiren, ayrılmaya iten ya da birbirleriyle çatışmak zorunda bırakan sorunlarla kendi tarihlerini yaptıkları bir toplumu betimlemeye de ilgi göstermediler.

Şimdi kadınların farklı bir tarihini yazmak istiyorsak, ilk önce geçmişte kullanılmış belli bir vizyonu terk edip, kaynaklara yeni bir gözle bakmalıyız: Çağdaş tanıklıkları ve temsilleri görünürdeki değerleriyle almak yerine, kadınların yaşam gerçeklikleriyle ilgili bildiklerimizi, kadınları tartışan metinlerle, ikisinin birbirinin tamamlayıcısı ve iç içe örülü olduğunu bilerek ilişkilendirmeye çalışmalıyız. Söylemin davranışı ya da davranışın söylemi etkileme tarzıyla ilgilenmeyip, sadece kadınların eylemleri ve yaşam tarzlarıyla ilgilenen bir kadın tarihi yazmanın hiçbir yararı yoktur. Kadınları ciddiye almak, eylemlerini, kadınların ve erkeklerin aralarında kurdukları ilişkiler bağlamı içinde yeniden yapılandırmayı, cinsiyetler arasındaki ilişkileri, tarihi bir inceleme nesnesi olabilen ve olması gereken sosyal bir yapı olarak görmeyi gerektirir.

Erken modern dönemde erkekler ile kadınlar arasında canlı bir tartışma vardı. Bu, yerleşik kilise Reformasyon ve Karşı-Reformasyon şiddeti ve anlaşmazlığı içinde parçalanırken ve devletler merkantilist ekonomi politikalarına yönelirken, sosyal ve siyasal istikrarsızlık ve yön kaybı fonu üzerinde gelişen bir tartışmaydı. Eşzamanlı olarak "kadın sorunu"ndan ve "cinsiyetler arası savaş"tan da söz edilmekteydi. Kadın-erkek çatışması teması, popüler edebiyat (seyyar satıcılar tarafından satılan ucuz kitaplardan oluşan ve Bibliothèque Bleue ya da Mavi Kütüphane denilen edebiyat) da dahil, sayısız kaynakta ortaya çıkar. Erkekler ile kadınlar arasındaki sürekli çatışma, zamana ve koşullara göre biçimleri değişen tarihsel bir değişmezi oluşturur. Metinler, resimler ve arşivler, bizi anlaşmazlığın kalbine götürür: Kadınların kötü niyetli, kusurlu, ölçüsüz, şeytani, öldürücü ve hilekâr oldukları söylenmekteydi. Elbette kibar ve uysaldılar da; fakat kadın cinsiyle ilgili pek çok betimlemede, acımasızlık ve cinsel aşırılık, bu niteliklerden daha baskın görünmekteydi. 1622'de Fransa'da Mlle. de Gournay, kadın cinsini karalayanlara yanıt verdi; birkaç on yıl sonra, Précieuse'ler (Kibar Kadınlar), Molière'in alaycı gülüşüne rağmen, kadınların entelektüel ve edebi bağımsızlığına sahip çıktılar; 1670'lerde, François Poullain de La Barre, "zihnin cinsiyeti yoktur" düşüncesini ileri sürerken Descartes'ın zihin ve beden ayrımını kullandı. Bazılarının daha sonra kadın yüzyılı diyeceği on sekizinci yüzyıl, kadın aklının doğası ve cinsel eşitlik bakımından anlamı üzerine çok canlı bir tartışmayla başladı.

Sözü edilen örnekler Fransızdır. Fakat bütün Avrupa olayların girdabına ve kadın sorunu üzerine ateşli tartışmalara yakalanmıştı. Ekonomik, siyasal, kültürel ve dinsel kargaşayla geçen bu üç yüzyıl kadınların statüsünü değiştirdi ve dünyayla ilişkilerini yeniden tanımladı. Protestan ve Katolik kadınlar, kültüre ve öğrenmeye farklı biçimlerde yaklaştılar ve bu farklılık onların aileyle ve toplulukla ilişkilerini etkiledi. Salgınlar, açlık ve savaş, birçok kadını şu ya da bu direniş ya da ihlal biçimine itti ve böylece onları kamusal alana soktu. Erkekler ile kadınlar, "eril" ile "dişil" arasındaki ilişkiler, dünya değiştikçe değişti; güçler dengesini bazen daha simetrik hale getirdi, bazen getirmedi.

Cinsiyet farklılıklarının sosyal yapısı ve kadın-erkek geriliminin değişen biçimleri gibi tarihsel sorunlara odaklanma kararımız, *gerilim* sözcüğünün anlamı hakkında birkaç söz söylemeyi zorunlu kılıyor. Bu sözcük, geniş anlamıyla anlaşılmalıdır. İki nesneyi birleştiren bir telin "gerilim altında" olduğu söylendiğinde, teldeki gerilimin sürmesinde bizzat nesnelerin bir rol oynadığı anlaşılır. Cinsiyetler arası ilişkilere bu anlamda bakacağız; birbirini anlamak, fakat aynı zamanda birbirini yiyip yutmak için oluşan iki dünya arasında kırılgan bir denge durumu olarak. Bu gerilim çatışmalara yol açar, fakat aynı zamanda işbölümlerine ve telafi sistemlerine de, resmi ve gayri resmi iktidarlara ve de bazen eşit ölçüde aleni karşı-iktidarlara da yol açar. Bu "cinsiyetler arası" âlem, kendi başına bir dünyadır ve bu kitap, bu dünyanın üç yüzyıllık tarihini anlatacaktır.

Ne var ki, okuyacağınız metin olayların kronolojik bir anlatımı değildir. Aksine, her zaman kadınların ezilen ve erkeklerin ezen olduklarına dair miti yok etmek çabasıyla, kadınların tarihine çeşitli açılardan bakıyor. Gerçek, çok daha karmaşıktı. Kuşkusuz eşitsizlik vardı; fakat kadınların, tarihte aktif aracılar haline gelmek için, kaçınılmaz kurban ya da olağanüstü kahraman rolleri dışında çok sayıda strateji buldukları ve kullandıkları değişken bir alan da vardı. Cinsiyetler arasındaki farklılık bir mekândır: Eşitsizliğin aşılmak için rasyonelleştirildiği bir mekân, olayların gerçekliği şekillendirdiği bir mekân, resimlerin, kurgu yazıların ve belgelerin çok farklı biçimlerde betimlediği imgesel ve imgelenmiş bir mekân.

O nedenle bu kitap kapsamlı bir veriler ve olaylar derlemesi değil, toplumsal cinsiyet rollerinin sosyal inşası gibi soyut bir fikre hayat vermek için tasarlanan, belli sorunlar ve tematik iç bağlantılarla ilgili bir araştırmadır. Süreç asla doğrusal değildi; ani ilerlemeler, zor gerilemeler ve geri dönüşlerle kesilmekteydi.

İster prenses, ister köylü olsun (ve aralarındaki hatırı sayılır farklılıklara rağmen) kadınların içinde yaşadıkları, göründükleri ve çalıştıkları mekân, normlarla, yasaklarla ve kontrollerle sürekli gözetleniyordu; fakat kadınlar, bu kısıtlamaların içinde yaşamanın ve hatta onlardan kurtulmanın yollarını buldular. Bu faaliyet yelpazesini vurgulamak için kitabımıza kadınların "işleri ve günleri"yle başlıyoruz; ardından bu normatif söylem üzerindeki sınırlamaları göstermek için cinsiyetlerle ilgili tasvirlere dönüyoruz ve "muhalefet biçimleri" ve bizzat kadınların sesleriyle bitiriyoruz.

"İşler ve Günler", kadınların yaşamın iniş çıkışlarıyla nasıl boğuştuklarını, umutlarını ve düşlerini ifade etme yolları olarak dinsel ve kültürel faaliyetlerini ve özlemlerini araştırıyor. Kuşkusuz, kadınlar günlük yaşamlarında vücutları, öğrenme arzuları ve bir gelecek tercihleri konularında sınırlamalarla sürekli karşılaştılar. Kitabın bu ilk kısmının her bölümünde, kadınların rollerini tanımlayan ve koşullayan kurallar topluluğuyla, her kadının içinde bir yere sahip olduğu sosyal hiyerarşi ve toplumsal cinsiyet kurallarıyla kaçınılmaz olarak karşılaşıyoruz. Birinci kısımda kadınların statüsünün ana hatları, fakat daha da fazlası bu statüyü aşmanın ve yaşamanın birçok farklı biçimi ortaya çıkıyor.

Kadınlar için günlük yaşam geniş bir biçimde, sadece iş, evlilik ve aileyi değil, siyaseti de kapsayacak şekilde tanımlanır. Doğumları ya da ittifaklarıyla saraya ulaşabilenler –kraliçeler, prensesler ve kraliyet gözdeleri– için iktidar mücadelesi ve siyaset günlük bir işti. Bu dönemde kadınların siyasal yaşamdaki rolleri, ancak eski rejim siyasetinin niteliği tanınarak, bunun yanı sıra kraliçelerin ve saraydaki kadınların tarihi, görünüşte önemsiz nispet hikâyelerinden ve yatak odası dedikodularından temizlenerek anlaşılabilir. Elbette, çalışan kadın ile kraliçe arasındaki mesafe bütün bir toplumu kapsar; fakat her iki durumda da kadının durumu, sosyal ve siyasal açıdan çözümlenebilir.

Süt sağma taburesi ile taht arasında, kadın gerçekliğinin diğer birçok boyutu vardır. Birincisi, bir kadının fiziksel görünüşü ve cinsel doğası, onu hem çekici hem tehlikeli kılmaktaydı. Kadınlar normlara ve modalara sadık kalırken, kendi arzularına karşı da tetikteydiler. Durumları kolay değildi; zira estetik sistem öyle bir kodlanmıştı ki, yoksul ve güzel genç bir kadın büyük bir risk altındayken, yoksul ve çirkinin hiçbir kimliği yoktu. Burada güzellik, salt "doğal" bir konu olarak değil, sosyal ve tarihsel bir konu olarak ele alınır. İkincisi, eğitim zorunluluktan ötürü geliştirildiği ve aynı zamanda güvensizlikten ötürü esirgendiği için, kadınlar bilgi edinme çabalarında yavaş bir ilerleme kaydettiler. Kadınlara, cinsiyetler

arasında akıl iyeliği konusunda tehlikeli bir çekişmeyi teşvik etmeyecek şekilde kıt öğrenim olanağı sağlandı. Son olarak, maneviyat konularında, Reformasyon ve Karşı-Reformasyon'un yarattığı büyük bölünmeyle karşılaşan bazı kadınlar kendilerini Tanrıya adamayı, bedeni ve ruhu komşu ve İsa sevgisine vakfetmeyi tercih ettiler. Bu mistiklerin duyarlılığı, bazen hem kilise hem devlet için can sıkıcı oldu.

Kitabın ikinci kısmı, söylemlere ve temsillere ayrılmıştır. Bu üç yüzyılda yararlanılacak malzeme boldur; basit ağaç oymalardan ve popüler edebiyattan ünlü ressamların ve bilginlerin eserlerine kadar. İkonograf Françoise Borin, kadınları hem bozulmamış güzellikleriyle süs, hem sözde kusurlarının tüm meşumluğuyla ucube olarak gösteren bir dizi tasvir toparladı. Sonra edebiyatta, tiyatroda, felsefede ve tıpta kadınlarla ilgili yapılan acı tatlı tartışmalar inceleniyor. Bu coşkulu tartışmalara katılanlar, bir şekilde hekimlerin bile gözünden kaçan gizemli kadın "doğası"nı aramaya koyuldular. Bu tasvirlerden bazılarının, epeyce esnek ve muğlak oldukları anlaşılıyor.

Kadınlar, giderek genişleyen bir faaliyetler yelpazesiyle, hem baskıcı gerçekliklerden, hem kadın doğası üzerine değişik söylemlerden kurtulmanın yollarını buldular. Yine de, bu kitabın üçüncü kısmındaki bölümlerin gösterdiği gibi, sınırı aşmak için kullanılabilen mekân, kişinin zengin ya da yoksul olmasına bağlı olarak farklılık göstermekteydi. Zenginler genellikle yasaları ihlal etmeksizin düzene meydan okuyabiliyorlardı; oysa yoksullar, kaçınılmaz ciddi sonuçlarıyla birlikte, hem yasaları hem düzeni tehdit etmekteydiler. Hali vakti yerinde kadınlar, sınırlayıcı rollerin çemberini kırmanın bireysel yollarını geliştirdiler. Zekâlarını yasak yönlere yöneltmede zorlanmayan bu kadınlar, dünyayı anlamak için zihinlerini kullandılar. Salonlarda, Précieuse'ler olarak, gazeteci olarak, sadece akla sahip çıkmakla kalmadılar, felsefeye, bilime ve yeni siyasal düşünüşe katkıda bulunmakta ısrar ettiler. Bazıları bu davranışlarının bedelini ağır ödedi.

Halktan kadınlar arasında muhaliflik, sapma, hatta kamusal ve siyasal ayaklanma daha fazla kitlesel ve daha az bireysel görüngülerdi; daha sıkıntılı, olasılıkla daha cüretkâr ve kesinlikle daha az özgürce tercih edilen görüngülerdi. Yoksul kadınlar için kaçmak, genellikle marjinalleşmekti. Çaresiz ve ürkek genç kadınlar, on altıncı yüzyılda genç güruhun erkekliğini doğrulayan, on sekizinci yüzyılda hovardalara hızlı ve rafine haz sunan fahişeler haline gelme tehlikesini göze aldılar. Aile yaşamına hapsedilen kadınlar başka yerlerde sevişmeyi, sürekli bebek yapan kişi olmamayı düşlediler: Aile içi hırsızlık ve aile kavgalarıyla birlikte, zina, düşük yapma ve

bebek katilliği, başka yerde olma arzusunun acı göstergeleriydi. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda cadılar, yargıçların hedefi haline geldiler. Çeşitli büyüsel bilgi biçimleriyle, Hıristiyan dini ile yeryüzünün sağaltıcı güçleri arasında bir mekânı işgal etmekteydiler. Bu arada, erken modern dönem boyunca kadınlar, kendilerine katılmaya teşvik ettikleri ve ayarttıkları erkeklerle birlikte, ayaklanmalara ve diğer popüler şiddet biçimlerine aktif bir biçimde katıldılar. Vücutlarını tehlikeye atan bu kadınlar, varlıklarıyla, ortak kurtuluşun savaş alanını aydınlattılar.

Fahişe, suçlu, cadı, asi: Bu muhalifler, farklı tipte olmalarına rağmen, muhalefetin ve umudun gizli biçimlerini açığa çıkarırken korku yarattılar.

Bu cildin yapısı, bilinçli bir tasarımı yansıtır. Cinsiyetlerle ilgili söylemin analizini, günlük faaliyetler ve inançlar üzerine bir bölüm ile ana akımdan uzaklaşan kadınlar üzerine bir bölüm çerçeveler. Bu kitabın son bölümü olan kadın sesleri –Yahudi bir tüccar ile Parisli bir zanaatçının– bu konum çeşitliliğini gösterir. Uyumluluk, manevra yeteneği ve direniş bakımından, kadınların davranışıyla ilgili yeni bir düşünüş tarzını güçlendirmeyi umuyoruz.

A.F. – N.Z.D.



bir

İşler ve Günler

Günlük yaşam, süregelen toplumsal cinsiyet ve sosyal hiyerarşilerin çerçevesi içinde gelişti. On altı ila on sekizinci yüzyılları "erken modern" olarak ayıran eğilimleri de tercüme etmekteydi: On altıncı yüzyılda sürekli tekrarlayan veba ve açlıkla belli bir düzeyde tutulan, on sekizinci yüzyılın daha üretken hasadıyla yeniden yükselişe geçen nüfus artışı; temelde tarımsal kalan toplumlarda ticarette, imalat ve kentleşmede bir artış; Avrupa'nın ticari kapitalizminin ve dinsel coşkusunun imparatorluklara, sömürgelere ve denizaşırı dinsel dominyonlara yayılması; merkezileşen monarşilerde ve cumhuriyetlerde, çoğunlukla çatışmalı, siyasal kurumların ayrıntılanması; toplumun alt kesiminde kent ve kır yoksullarının, üst kesiminde zengin hukukçu, subay ve büyük tüccar ailelerin sayısında artış.

Olwen Hufton, bizi, bu değişimlerin birçoğunun gerçekleştiği tarlalara, zanaat atölyelerine, panayırlara ve evlere götürür. Kadınlar iş ve aile kumaşını durmaksızın dokurdu; ev içi ve ekonomik görevler, kız evlat, evlenmemiş kız, karı, anne ve dul olarak yaşam döngüsüyle kadının her hareketi ayarlanmaktaydı. Erkeklerle ilişkilerine göre tanımlanan ve evliliğe dayalı ailenin sınırları dışında var olamayan bu kadınların şaşırtıcı ölçüde marifetli oldukları anlaşılıyor; zira hizmetçilerin ücretlerinden para tırtıklar, çocuklarını geçindirmek için birçok işte çalışır ve bir sonraki kuşak için kızlarına beceri kazandırırlardı.

Görünüş, tüm tabakalardan kadınlar için önemliydi. Sara Matthews Grieco, temizlik alışkanlıklarının ve güzellik ölçütlerinin on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla nasıl değiştiğini anlatır. On sekizinci yüzyıldan önce suya tercih edilen pudra ve beyazlatıcıya ulaşmak, zengin kadınlar için daha kolaydı. On altıncı yüzyıl tombul kadınları severdi; on sekizinci yüzyıl, korseli endamlara hayrandı. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde Londra ve Paris'teki tezgâhtar kızlar renk ve kumaş seçimlerinde tarz-yaratanlara öykünmeye çalışmalarına rağmen,

bu konuda da zenginler ile yoksullar arasında bir fark vardı. Dönem boyunca kadınların cinselliği, evlilik yatağı ve çocuk yapma dışında her yerde tehdit edici bir unsur olarak kaldı. Burada çiftçi eşler, soylulardan daha kolay bir başlangıç yapmaktaydılar; çünkü kırsal töre, oynaşarak birbirlerinin bedenlerini araştırmalarına izin vermekteydi. Matthews Grieco, evliliğe dayalı cinsel ilişkide fazilet ile haz arasındaki etkileşimi belgeler ve kınanan evlilik dışı heteroseksüel karşılaşmaların kanıtlarını inceler.

Véronique Nahoum-Grappe, güzellik arayışını estetik-sosyal bir sistem olarak çözümler. Bu sistemin ölçütlerine hapsolan bazı kadınlar, bunları, erkek bakışını çekmek ve kendi görüşlerini dayatmak için kullandılar. Bir on yedinci yüzyıl nüktesi, on üç yaşından yirmi iki yaşına kadar –bu yaştan sonra kendi cinsiyetlerine dönmekteydiler– güzel bir genç kadın olmaktan hoşlanan erkeklerden söz etmekteydi. Fakat hiyerarşiye bu meydan okuma ve iktidar iddiası, on sekizinci yüzyıl feministlerinin işaret ettiği gibi kısa ömürlüydü.

Erken modern dönemde okuryazarlık ve okullaşma, yeni matbaa sanayiinin, sosyal hareketliliğe yönelik aile umutlarının, siyasal düzen kaygılarının, dinsel bağlılık ve anlaşmazlıkların zorlamasıyla, tüm düzeylerde anlamlı ölçüde arttı. Martine Sonnet, kadınları erkeklerden daha az etkileyen bu değişimleri anlatıyor. Kadınların eğitimi onları iyi ev hizmetçileri ya da aile yöneticileri, hürmetkâr karılar, sadık anneler ve mümin Hıristiyanlar yapmak içindi, fazlası değil. Bununla beraber, on sekizinci yüzyılda yeni Katolik öğretim düzenleri ve genişleyen Protestan okullar, tam gelişmiş bir öğretmen olarak kadın rolüne yol açtı; aslında, bu, evlilik sistemi dışında hayatta kalmalarına olanak sağlayabilen bir roldü. Artık, kadınların ileri eğitiminde kullanılmak üzere kitap projeleri de yapılıyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar gerçekleştirilmeyen bu “mütevazı öneriler”, kadınların bir dersliğin sorumluluğunu aldıklarında olabilecekleri gösterir.

Erken modern dönemde dinsel yaşam dramatik bir biçimde değişti ve kadınlar, hiçbir zaman rahip ya da haham ve Protestan

pastor olmasalar da, hemen hemen erkekler kadar çok yeni dinsel eylem biçimlerine ulaştılar. Rabbinik Museviliğin ve Luriancı Kabbala'nın katı bir biçimde erkeklere mahsus olduğu Yahudi cemaatlerinde, Yiddiş dilinde basılı dinsel edebiyatın yaygınlaşması, kadınları yeni ev içi ibadetler yaratmaya özendirdi. Katolik dünyada kadın hayır dernekleri çoğaldı ve hem tefekkürcü, hem aktivist yeni tarikatlar ortaçağın dinsel evlerini kızlarıyla dolduran elit ailelerin dışındaki kadınları kendine çekti. Karşı-Reformasyon'un kadın manastırlarına dayattığı kapalı yaşama katlanamayan az sayıda kadın için Yeni Dünya vardı; orada Ursulacılar, Huronları ve Iroquoisları Hıristiyan dininin doğruluğuna ikna etmeyi umuyorlardı. Bu arada Protestan kiliselerde rahibin metresinin yerini pastorun karısı aldı ve aile ibadetini kocalar yönetse de, kadınlar Kitabı Mukaddes okumaya teşvik edildi. Manastırcılığa Protestan saldırı tek cinsiyetli dinsel kurumları evlilik lehine ortadan kaldırdı; fakat on sekizinci yüzyıla gelindiğinde Protestan kadınlar, dinin ve hayırseverliğin erkeklerden çok kadın duyarlılıkları için "doğal" olduğunu savunuyorlardı. Radikal tarikatlarda, kadınların kilisede açıkça konuşma hakkı bile savunuldu ve on sekizinci yüzyılın Metodist hareketi, kadın vaizleriyle yerleşik kiliseyi sarstı.

Bu dinsel faaliyet çoğalması içinde Elisja Schulte van Kessel, Katolik kadın mistiklerin maneviyatına –metaforlarına, özgünlüğüne ve yoğunluğuna– odaklanır. Manastır içinde ve dışında sürdürülen bu İsa'yla birleşme arayışı, günah çıkaran papazlar ve eklesiastikler sınırlamaya çalışırken bile, daha genel olarak dinsel esin için model sağladı.

Dört başı mamur bir eril alan sayılan siyasette kadınlar, söz sahibi kraliçe, gözde, gözlemci, risale yazarı ve sokak asisi olarak yer aldılar. Natalie Zemon Davis, kadın yöneticilerin otoriteye uyum sağlamak için benimsedikleri toplumsal cinsiyet üslubunu ve gayri resmi olarak kadın "nüfuzu"yla yürütülen siyasal eylemlerin başarısını ve muğlaklıklarını inceler. Cumhuriyetçi damgalı on sekizinci yüzyıl feministlerine göre, monarşilerdeki

kadın gücünün niteliği, kraliyet yönetimi ve aristokrat toplumun en kötü yanını örneklemektedir. Bir cumhuriyette kadınlar vatandaşlığın "erkekçe erdem"ine tam olarak iştirak edebilirler miydi? Eski rejimin son yıllarında, bazıları kadınların hak ettikleri yeri sadece dinde bulabildiklerini ileri sürecekken, birkaç kadın ve erkek bu soruya olumlu yanıt verecekti.

N.Z.D. – A.F.

1

Kadınlar, İş ve Aile

Olwen Hufton

DENEMECİ RICHARD STEELE 1710'da kadınları tanımlamaya çalışırken, bunu özlü bir biçimde, fakat zamanın standartlarına göre bütünüyle kabul edilebilir bir tarzda yaptı: "Bir kadın, bir kız evlat, bir kız kardeş, bir eş ve bir annedir, insan ırkının salt bir eklentisidir . . ." (*The Tatler,* no. 172).

Erkeklerin övgüsüne layık türden iyi bir kadın, saygıyla anılabilirdi; St. Margaret's Westminster'daki anıtmezarında anılan Elizabeth döneminin soylu kadını Marie Dudley gibi:

> Burada, kendi zamanında İngiltere'nin bahriye vekili, başmabeyincisi ve mühürdarı olan Effingham'lı William Howard'ın kızı Marie Dudley yatıyor. O, . . . Norfolk'lu Dük Thomas'ın torunuydu ve Tanrının inayetiyle hanımefendisi Kraliçe Elizabeth'i savunurken başarılı yönetimiyle İspanya filosunu yenilgiye uğratıp yerin dibine batıran İngiltere Bahriye Vekili, Nottingham Kontu Charles Howard'ın kız kardeşiydi. İlk önce Edward Sutton, Lord Dudley ile ve daha sonra, aşkının anısına ona bu anıtı yapan Richard Monpesson Esquire ile evlendi.

Bir kız yasal bir evlilikten doğduğu andan itibaren, sosyal kökeni ne olursa olsun, bir erkekle ilişkisine göre tanımlanırdı. Sırasıyla babasının ve kocasının sorumluluğu altındaydı; ikisini de onurlandırmalı ve ikisine de itaat etmeliydi. Varsayıma göre, baba ya da koca, kız ile dış dünyanın gerçeklikleri arasında bir tampon görevi görmekteydi. Yaşamını kontrol eden erkeğe ekonomik olarak bağımlı olması beklenirdi. Bu modele göre bir babanın görevi, evleninceye kadar, kendisi ya da onun adına bir başkası kızı için bir damat adayıyla anlaşana kadar çocuğuna bakmaktı. Bir kocanın, belli bir kadını karı olarak almasının karşılığını evliliğin başlangıcında alması beklenirdi. Ondan sonra kadının refahından koca sorum-

luydu; fakat evlilik anında kadının yaptığı katkı, yeni ailenin kurulmasında can alıcıydı.

Bu model, erken modern dönem boyunca toplumun üst ve orta sınıflarında katı bir biçimde uygulandı. Çocuklar için evlilik anlaşmaları, o zamanın diliyle, bir ailenin üstlenebileceği "en ağır iş" olarak yorumlanmaktaydı. İdeal olarak, bir kız çocuğun ailesinden aldığı para ve kaynaklar onun gelecekteki refahını satın almakta ve yeni ittifakla oluşan akrabalarının itibarını güçlendirmekteydi. Bir kadının bağımlılığı dikkatli bir biçimde görüşülen bir konuydu.

Pek çok kadın için, bu model bu kadar eksiksiz uygulanamazdı. Çalışan sınıfın kadınlarından, hem bekârken hem de evlendiklerinde geçinmek için çalışmaları beklenirdi. Ergenlik çağındaki kızlara seslenen bir eser olan *A Present for a Serving Maid* (1741), şöyle diyor: "Sevgili kızım, düşün ki servet eksikliğini zihnen tamamlama kısmetine ve gayretine sahip değilsin. İkinizin de çalışmayacağı bir şekilde evlenmeyi bekleyemezsin ve ancak bir aptal, sadece kendisi çalışarak ekmeğini kazanmak zorunda olduğu ve geçime hiçbir katkıda bulunmayan bir karı alır." Kısacası, hem babanın hem evlenmeyi umduğu erkeğin sınırlı olanakları, tamamen bağımlı kız evlat ve karı fikrini kuşkulu hale getirmekteydi.

Geçinmek için çalışmak zorunda olmalarına rağmen, toplum kadınların bütünüyle bağımsız yaşayabileceklerini ya da yaşamaları gerektiğini tasavvur etmiyordu. Aslında bağımsız kadın, doğadışı ve aykırı görülmekteydi. Babanın ve kocanın kadına bir yuva sağlayacağı ve dolayısıyla geçimine bir ölçüde katkıda bulunacağı varsayılmaktaydı. Bu varsayım, geleneksel kadın ücretlerine yansıyordu: Bir kadına daha az ücret verilebilirdi; zira bir erkek, ona başını sokacağı bir çatı sağlamaktaydı. Bir kadının evlenmeden önce kendi evinde yaşamasına imkân sağlayacak bir iş bulamaması durumunda, onun için bunun yerine geçen koruyucu bir ortam bulunmalıydı; işvereninin evine girmeliydi. İşveren, koruyucu erkek rolünü üstlenecek ve kadın başka yerde çalışmak, eve dönmek ya da evlenmek üzere ayrılana kadar, *in loco parentis* (ebeveyn) yerine geçecek, onun beslenme ve barınma masraflarından sorumlu olacaktı. Ona ödediği ücret,. karnının doyurulduğunu ve barındırıldığını gösterecekti. İdeal olarak, bu ücretin olabildiğince azını harcayacaktı ve işvereni, ücretleri onun adına biriktirecek ve ayrılırken eline verecekti.

Çalışma Yaşamı

Demek ki, bekâr kadının çalışma yaşamının hedefi belliydi: Kendi ailesini kendisini besleme maliyetinden kurtarırken, bir kocayı cezbetmek için çeyiz ve iş becerileri biriktirmek. Daha çocuk yaştayken, ailesi ve içinde yaşadığı toplum ona yaşamın ezici yoksulluğa karşı bir mücadele olduğunu ve uzun süre hayatta kalmak için kendisine barınak ve yardım sağlayacak bir kocaya ihtiyacı olduğunu öğretmekteydi. Taşralı kızların yaklaşık yüzde 80'ini evlenmeyi umut edebilecekleri zamana hazırlanmak üzere on iki yaşında –erkek kardeşlerinden iki yıl önce– evden ayrılmaya zorlayan şey, bu tür kavrayışlardı. Avrupalı kızlar, on ila on iki yıllık bir çalışma yaşamına başlamaktaydılar; gelecekleri bu dönemin başarısına bağlıydı. Gelecek cesaret kırıcı ve ürkütücü olmuş olabilir ve tuzakların çok olduğu bilinmekteydi. Yoksulların kız evlatları için çocukluk dönemi kısaydı.

Tarımsal Emek

Küçük toprak sahiplerinin, tarım emekçilerinin ya da ufak tefek işler yapan erkeklerin kız çocukları, anneleri tarafından aktarılanların ötesinde çok az beceriye sahiptiler; olasılıkla dikiş dikme, yün eğirme, basit tarımsal işler yapma ya da küçük çocuklara bakma yeteneği dışında herhangi bir becerileri yoktu. Yatılı çiftlik hizmetçileri olarak çalışma talebi çok yüksekti, arzın çok üstündeydi. Tarım sektöründe kadınlar için yatılı iş, büyük kuruluşlarla, özellikle süt sağmanın, peynir ve tereyağı yapmanın kadınların işi olduğu mandıralarla sınırlıydı. Hizmetçi kızlara ailelerine yakın kalma ve yaşam tarzında ani bir değişiklikten korunma şansı sunduğu için, çiftlik işlerine yönelik büyük bir rekabet vardı. Ne var ki, bazen sadece yıllık, hatta yılın bir bölümü için yardımcı tutulurdu. Britanya'da bazı işçi alımları panayırlarda yapılırdı. Bir nizamname külliyatı, işsizlerin Martinmas'ta (11 Kasım) ellerinde aletleriyle en yakın kasaba pazarına gidip, iş için kendilerini sunmalarını emretmekteydi. Bu tür günlerde farklı giyinen hizmetçi kızlar ve erkek çiftlik işçileri iş aletlerini yanlarında taşır ve müstakbel bir işverenin gözüne ilişmeye çalışırlardı: Deneyimli aşçı önlüğünde bir kepçe, süt sağıcı ise elinde bir tabure taşırdı. Müstakbel bir işverenle hizmetler takas edilir ve iş alındıktan sonra, gün bir festivale dönüşürdü. Erken on sekizinci yüzyıldaki işçi tutma panayırlarını betimleyen Daniel Defoe, kadın işçileri yeteneklerine dikkat çekme konusunda "muazzam ölçüde küstah" olarak tarif etmekteydi ve önem-

li bir edebiyat külliyatı, işçi tutma panayırlarında kullanılan takas tekniklerinin bir sonucu olarak tarımsal emek maliyetinden yakınmaktaydı.[1] Ne var ki, bu kaynaklar emek değerinin belirlenmesinde ve işçilerin işverenlere tanıtılmasında panayırların önemini olasılıkla abartmaktaydı. Anılar ve günlükler, pek çok hizmetçi kızın aile bağlantılarının ve tanıdıkların tavsiyesi üzerine işe alındıklarını ve kızlar bir kez işe alındıktan sonra, iki tarafın yıllarca birlikte geçinip gittiğini gösterir.

Bütün Avrupa'da çiftlik işlerine yerleştirilmede aile bağlantıları etkili olmaktaydı. Champagne gibi, Fransa'nın bazı bölgelerinde ev içi sanayiinin yaygınlaşması, bir kızın ölü mevsimde de alıkonulmasına katkıda bulunan ek sınai emeği olanaklı kıldığı için, çiftlik hizmetçilerinin sayısında bir artışa yol açtı. Bu yüzden, çiftlik işinin bulunabilirliği bölgeden bölgeye değişmekteydi. Fakat genel olarak, on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bu tür işler kısmen demografik büyümenin, kısmen de daha büyük ticari çiftliklerin ortaya çıkışının ve daha fazla bölgesel uzmanlaşmanın bir sonucu olarak, giderek daha az bulunur oldu. Diğer alanlarda, nüfus artışının bir sonucu olarak küçük çiftliklerin aşırı çoğalması, çiftlik hayvanı bakımını ve kadın bir hizmetçi çalıştırma olanağını azalttı. İnekler ortadan kaybolunca, kadın çiftlik işçileri de azaldı.

Ev Hizmetçiliği

Eve yakın çiftlik işi bulamayan kız çok uzağa gitmek zorunda kalmasa da, gözünü kasabaya dikerdi; beş ila altı bin nüfuslu en yakın kasaba, ağır çamaşır yükünü yerel çamaşırhaneye götürüp getiren ya da sebze yüklerini pazardan boş apteshaneye taşıyan en düşük hizmetçiden aşçı ve temizlikçiye kadar uzanan bir ev hizmetçisi olarak çalışma olanağı sağlayabilirdi. Kentsel ev hizmetçiliğine talep, erken modern dönem boyunca hatırı sayılır ölçüde artmış gibi görünüyor; bu durum, hem kentli toplumun bazı kesimlerinde artan zenginliği, hem sunulan emeğin ucuzluğunu yansıtır. Yine en iyi işler, aile ve köy bağlantıları kanalıyla bulunurdu.

Yerel iş potansiyeli, genellikle, genç bir kız daha uzağı göze almadan tükenirdi. Daha uzağa gitmek iyice yerleşmiş bir güzergâha uygun yapılırdı ve vardığı yerde, komşu kızlarıyla ve akrabalarla karşılaşırdı. Kısaca, genç kızlar genellikle öncü değildi. Bazen, mevsimlik erkek göçmenleri izlemekteydiler; hizmetçi olarak çalışmak üzere Montpellier ya da Béziers'e inen ve erkek kardeşleri her yıl üzüm toplamak üzere bölgeye inen Massif Central'in kızları; ya da kent bostanlarında çalışmak üzere erkek akrabalarına eşlik ettikten son-

ra ev hizmetçileri olarak Londra bölgesinde kalan ve Covent Garden'a sebze ve meyve taşırken bağlantılar kuran South Wales'in kızları gibi.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca herhangi bir Avrupa kasabasının ya da kentinin toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 12'sini oluşturan kadın hizmetçiler, kentsel toplumun en büyük meslek grubunu oluşturmaktaydılar. Patrick Colquhoun 1806'da Londra'da her iki cinsten 200.000 kadar hizmetçi bulunduğunu, fakat kadınların sayısının erkeklerin iki katı olduğunu tahmin etmekteydi.[2] Wurzburg ve Amsterdam'da yapılanlar gibi on yedinci yüzyıl nüfus sayımları, ergenlik çağındaki genç kadın akınının nüfusun yaş dağılımına ayrık bir şekil verdiğini gösterir. Bu göçmenlerden bazıları, yirmili yaşlarında birikimleriyle birlikte eve dönmek ve köylerinde evlenmek üzere çalıştıkları yerlerden ayrılmaktaydı. Çağdaş gözlemciler, küçük bir çiftlik kurma olasılığı gençleri köylerine geri dönmeye teşvik ettiği için, küçük çiftçi toplumların en fazla geçici göçmen ürettiğine inanmaktaydılar. Büyük çiftlik alanlarından gençlerin ebediyen ayrılmaları, bu bölgelerden genç kızların kasabalı kadın olmaları olasıydı. Herhalde birçok şey, kasabada kiminle karşılaşıldığına ve köye dönüldüğündeki başarı şansına bağlıydı.

Hizmet türleri ve koşulları büyük bir çeşitlilik göstermiş olmalı. Birçok şey, işverenin statüsüne bağlıydı. Hizmetçiler sosyal itibarın bir işaretiydi ve kadın emeği ucuz ve bol olduğu için, mütevazı bir ailenin bile uzak duramadığı ilk lükslerden biriydi. Fakat Orléans Sarayı ya da Marlborough dükleri gibi bazı dük ailelerinin ev hizmetçilerini yüzlerle ifade etmelerine rağmen, en büyük aristokrat ailelerin bile her iki cinsten otuzdan fazla hizmetçi çalıştırmaları alışılmadık bir şeydi. Büyük kentlerdeki kibar ve zengin tüccarların, altı ya da yedi hizmetçisi olabilirdi. Gerçekten de, dönem boyunca yoksul bir soylu, sadece üç hizmetçisi olan biri olarak tanımlanmaktaydı. Bununla birlikte, daha fazla zengin tüccara sahip on yedinci yüzyıl Amsterdam'ında bir ila iki hizmetçi standarttı; olasılıkla en yaygın kentsel model de buydu. Hizmetçi sayısı ne kadar az olursa, tüm hizmetçilerin kadın olması o kadar olasıydı.

Aristokrat bir ailenin geçindirdiği her iki cinsten çalışanlar –aşçılar, arabacılar, kapıcılar, kâhyalar, hanımların hizmetçileri, mabeyinciler, çamaşırcılar, seyisler, bulaşıkçılar vb.– hiyerarşisi içinde, adi işlerin çoğunu kadınlar yapmaktaydı. Mütevazı aileler, tüm işler için bir kadın hizmetçi çalıştırıyorlardı; pek çok Avrupa dilinde bunu anlatan eşit ölçüde ağır bir ifade vardır. Tacirler hem dükkânda çalışacak, hem getir götür işleri yapacak bir kız çalıştırırlardı; tavernacılar kızları barmen, garson ve bulaşıkçı olarak çalıştırırdı; aşhane

ve fırın gibi aile işlerine yardım eden meşgul ev kadınları, ticari gıda üretimine el atmaktan ailenin çamaşırlarını çamaşırhaneye götürmeye, kuyudan su çekmeye ya da taşımaya, fırınları ve ocakları yakmaya ve yanar vaziyette tutmaya kadar her işi yapan kızları çalıştırırlardı.

En iyi işler, bağlantılar kanalıyla ve deneyim ve beceri kazanıldıkça hizmetçi hiyerarşisinde yükselmeyle elde edilirdi. Bununla birlikte birçok şey, şansa ve kişinin başlangıçta sahip olduğu vasıfların türüne bağlıydı. İşverenler kızın dürüst bir geçmişi olmasına, kapıyı hırsız akrabalara açmamasına ya da ailenin gümüşleriyle birlikte geceleyin ortadan kaybolmamasına dikkat ederlerdi. Aristokrat aileler, geleneksel olarak, kentteki ikametgâhlarında, sahibi oldukları kırsal yurtluklarından kızları çalıştırırlardı. Fransa'nın bazı kesimlerinde, özellikle Brittany ve Cotentin'de, genellikle köyün tüm kızlarının manevi annesi görevi gören senyörün karısından bir referans vermesi beklenirdi ya da papazdan bir kıza kefil olması istenirdi. Diğerleri, kasabada yaşayan, kendileri hizmetçi ya da geçmişte hizmetçilik yapmış, bir kız ilk kez bir işverenin ya da kâhyanın huzuruna çıktığında ona eşlik eden akrabalara yönelirdi. Akrabalar, Deborah'ın teyzesinin Bayan Samuel Pepys'e yaptığı gibi, kızın ahlaki sağlamlığını ve aldığı eğitimi vurgulardı. İspanya'da, bu dönem boyunca işverenler, bir kızın *gobernia*'sıyla ilgili soruşturmalarla yetinirlerdi; bu soruşturmalar, ebeveynlerin durumunu, dikiş gibi temel becerileri ve dinsel eğitimi kapsardı. Okuryazarlık beklemiyorlardı. Fakat on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Kuzeybatı Avrupa'da bir hizmetçi kızın eğitiminin ne olması gerektiğiyle ilgili fikirler daha karmaşıklaşmıştı: Önemli bir ailede iş bulmaya çalışan ve temel mutfak işlerinin ötesine ilerlemeyi uman bir kız, en azından okuryazar olmalı, güzel konuşmalı ve dikiş dikebilmeliydi.

On yedinci yüzyıl ortasında doğan hayrat okulları, köy okulları ve *petites écoles* (Fransızların kendi ilkokullarına verdikleri ad), hizmet sunan kızların eğitim düzeylerinin yükselmesinden sorumlu olmuş olabilirler. Kuşkusuz Britanya'da hayrat okulu kızı, zengin ailelerde iş arayan diğer kızlara göre net avantajlara sahipti; aldığı eğitim, temizlik ve düzgün görünüş erdemlerini göklere çıkarmaktaydı. Yoksulların barınma koşulları ve su bulmanın ve sürekli giysi değiştirmenin güçlükleri dikkate alındığında, bu ideale ulaşmak kolay değildi. Bu yüzden, bir işverenin kapısına gittiğinde genç bir kızın elindeki en ikna edici silahlar temiz bir elbise, kolalı bir yakalık ve önlük (ne kadar eski olursa olsun), delinmemiş çoraplar ve boyalı ayakkabılardı. Ev hizmetçiliği dünyasında, ilk başarı, iki kaşık mı-

sır lapasını en işlevsel biçimde kullanmaktı. Hayrat okulu kızına, dürüstlük, aklı başındalık ve itaat de öğretilmişti. Bunlar ev hizmetçiliğinde hesaba katılan niteliklerdi.

Çok hizmetçili bir eve yeni giren kızdan, mutfakta ve çamaşır işinde çeşitli becerilere sahip olması beklenebilirdi. Birkaç yılını bulaşık yıkayarak, yerleri silerek, ateş yakarak, kömür, su ve bulaşık suyu taşıyarak geçirdikten sonra, eğer iyi bir etki yaratmış, biraz güzel ve derli toplu ise, sofra hizmetçiliğine terfi edebilirdi. İşverenin ya da daha olasılıkla hizmetçi arkadaşlarının yanaşma çabalarına direnirse, biraz da şansın yardımıyla, oda hizmetçiliğine ya da hanımefendi hizmetçiliğine yükselebilirdi.

Ne var ki, yukarıya doğru yolculuğun her aşamasında rekabetle ya da mensubu olduğu ailenin sınırlı talepleriyle karşı karşıya kalırdı. Hırslı ise, "terfi" başvurusunda bulunmalıydı. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde ev hizmetçiliği dünyasındaki yoğun hareketliliğin ve uzun süreli uşak imgesinin solup gitmesinin nedeni buydu. Hareketliliği bağlantı ve tavsiyeler ve Britanya'da gazeteler olanaklı kılmaktaydı. Ne var ki, merdivenin tepesindeki rekabet yoğundu; bir hanımefendi hizmetçiliği için verilen ilan, yüzlerce adayın başvurmasına neden olurdu.

Bununla birlikte, hizmetçiliğin kariyer yapısında rekabet edemeyen birçok kız vardı ve on altıncı ve on sekizinci yüzyıllardaki demografik büyümenin bir sonucu olarak belli bölgelerin sefilleşmesi, birçok kişiyi kırsal kesimden kasabalara sürükledi. Bu kızlar müzmin yoksullardı, kötü beslenmiş, raşitik, çopur yüzlü, kirli ve bitliydiler. Mütevazı bir ailede bile iş bulmalarını sağlayacak eğitimden yoksundular. Bölgelerden –hatta İrlanda örneğinde bütün ülkeden– iş aramak için Britanya kentlerine gelen kızlar, bizzat yoksul geçmişlerinden ötürü, hizmetçi olarak saygın bir durumun kenarından bile geçemezlerdi.

O nedenle hizmetçilik, geniş bir çeşitliliği kucaklamaktaydı. Küçük bir azınlık için bir meslek yapısı vardı; oda hizmetçisi ya da hanımefendinin hizmetçisi olmayı başaran yirmili yaşlarında bir kadın hizmetçi, ailesine yardım etmek ya da hastalık ve işsizlik dönemleriyle başa çıkmak için harcamazsa, biriktirme yeteneğine bağlı olarak hatırı sayılır bir sermayeye sahip olurdu. Merdivenin diğer ucunda, çalışmaları işverenin dürüstlüğüne, biriktirdiklerini yemeyecek şekilde sürekli bir işte kalmalarına bağlı, berbat ve geçici işlerde çalışan kadınlar çoğunluğu vardı. Gebe kalan bir hizmetçi hemen işten çıkarılırdı. Ortada, yirmili yaşlarında kendi adlarına elli sterlini (mütevazı bir meblağ, fakat kişisel bir zafer) bulunanlar vardı.

Sınai Emek

Ucuz bir kadın emeği rezervine yaslanan bazı sınai alanlarda yerleşik hizmetçi, aslında yatılı dokuma işçisiydi. Ucuz kadın emeği, Lyon'daki ipek sanayii gibi Avrupa dokuma sanayilerinin gelişiminde can alıcıydı. İpek, zenginler için düşünülen pahalı bir kumaştı ve başından sonuna kadar, bir ustanın gözetiminde kent atölyelerinde hazırlanırdı. İpek kozalarını boşaltmak, iplikleri eğirmek, mekikleri çevirmek, karmaşık modelleri çıkarmak üzere dokuma tezgâhından geçirmek için kadın emeği kullanılırdı. Erkeklerin işi dokuma tezgâhını kurmak ve çalıştırmaktı. Her atölyede en az üç dört kız, erkek bir çırak, usta ve karısı vardı. Bir bütün olarak sanayideki kadın işçilerin sayısı, erkeklerden beş kat fazlaydı. Kızlar çevre köylerden, çorak Forez'den ve engebeli Dauphiné'den devşirilip, atölye işlevi de gören ustanın meskenine getirilirdi. Dolaplarda ve tezgâhların altında uyurlardı ve ücretleri, işverenleri tarafından biriktirilirdi. On iki ila on dört yaşında kızlar, en düşük işlerde, koza açma, kozayı birbirine bağlayan yapışkan madde serizini eritmek için kozaları daldırdıkları kaynar su kazanları üzerinde oturma işlerinde çalışmaya başlardı. Giysileri sürekli ıslaktı, parmakları duyarlılıklarını yitirirdi ve tüberküloz had safhadaydı. Yine de, bir kadın ipek işçisi uzun işsizlik dönemleri (ekonomik durgunluk sırasında kızlara kolayca kapı gösterilirdi) yaşamadan varlığını sürdürebilir ve terfi edebilirse, yaklaşık on dört yıl sonra sadece bir miktar paraya değil, epeyce sınai beceriye de sahip olurdu. Hırslı çıraklar için ideal bir eş olurdu; zira bir çırağa, ustalık bedelini ödemesi için toplu para sağlayabilir ve yeni bir atölyenin işletilmesine katkıda bulunabilirdi.

Dantel sanayii de, genç kızların bir drahoma biriktirmelerine yardım etmek üzere yatılı bir temelde örgütlenebilirdi. Ham ipliğin satın alınmasından fiili fabrikasyona ve bitmiş ürünün toptancılara satılmasına kadar, dantel sanayii tamamen kadınların elinde olma eğilimindeydi; bu, Avrupa el sanatlarında alışılmamış bir durumdu. Dantel, Avrupa'daki en pahalı tekstil metasıydı. On sekizinci yüzyılın ortasında ipeğin metresi yaklaşık on şiline satılmaktaydı; aynı miktarda dantelin maliyeti ise, yaklaşık yirmi sterlindi. Değeri, tamamen el işi olmasındaydı ve işin öğrenilmesi yıllar almaktaydı. Yine de ücret, en düşük kadın ücreti düzeyindeydi: Fransa'da bir günlük emek, bir çifte yarım kilo kadar ekmek sağlayabilirdi. Dantel yapılan bölgelerde üretime on binlerce kadın katılırdı. Bazı alanlarda, özellikle de en iyi dantelin yapıldığı Flandre'da ve Fransa'da Pays de Velay'da, insansever çabalar görünüşte olanaksızı başardı ve dantel üretimini, küçük bir drahoma biriktirme girişimine çevirdi. Flandre'da

kadın manastırları çocuklara dantel yapmayı öğretmekte ve ustalaştıklarında, biraz toplu para biriktirmelerine yardım etmek üzere ücretlerinin birazını bir tarafa koymaktaydı. Bu çocuklar evlendiklerinde dışarıdan işçi olabilir ya da aydınlatma ve ısınma parası ödemek zorunda olmadıkları manastır atölyelerine gelebilirlerdi. Velay'da bu tür manastırlar yoktu; fakat biraz parasal yardım alan ve Béates denilen sofu kadın grupları Le Puy kentinde ücretsiz dantel yatakhaneleri işletmekte ve dantelcilerin en iyi fiyatı almalarını sağlamak için tüccarlarla pazarlık yapmaktaydılar. Yiyecek için biraz kesinti yapıldıktan sonra, kızların değerli drahomalar biriktirmelerine yardım etmek üzere satış hasılatını saklamaktaydılar. Bu genç kadınlar evlendikten sonra evde ve Béates'ta çalışabilir, köylerin daveti üzerine, köy kadınlarının toplanabildiği, aydınlatma masraflarını ve bir tencere çorbayı paylaşabildikleri komünal evleri yönetebilirlerdi.

Bu yüzden, ipek ve dantel üretimi kızları kasabaya getirmeye, onlara bir zanaat öğretmeye ve drahomalarını hazırlamalarına yardımcı olmaya uygundu. Ne var ki, 1600 civarında kadınlar, olasılıkla giysilik kumaş ve mobilya gibi birkaç değerli varlıkla desteklenen bir beceri edinmeyi yeterli görerek, bir kadının koca bulmak için nakit drahomaya ihtiyacı olduğu fikrinden uzaklaşmaya başlamaktaydılar. Bu algılama, hem kırsal sanayiden elde edilen gelirin tarımdan elde edilen geliri geride bıraktığı köylerde, hem kasabalarda küçük zanaatçılar ve hizmetçiler arasında güç kazandı.

Sınai köyde evli olmayan kadınlar, ancak işin kendilerine uzun erimli güvence verebileceğine inanmaları durumunda, kendi evlerinde tekstil üretimiyle ilişkilerini sürdürürlerdi. Mali ödüller, kışın yün ya da keten eğirmek gibi mevsimlik ev sanayiinden elde edilen kazançlardan daha yüksek ve daha istikrarlı olmalıydı. Bir yörenin genç erkekleri ve kadınları, ilk önce bir ev kurabileceklerinden ya da ebeveynleriyle birlikte yeterince yüksek sınai kazançlarla geçinebileceklerinden; ikincisi, ihtiyaç duydukları donanımı mallarını sattıkları bir tüccardan ya da imalatçıdan temin edebileceklerinden eminlerse, o yörede kalmaktaydılar. Sonra sanayi inişe geçtiğinde, bir iki kuşak yoksulluğun kapanına kısılabilirdi; genç çiftler, yeni bir ekonomik canlanma fikrine yapışıp kalırdı. Ne var ki, zamanla çocukları tekrar ev hizmetçiliğine ya da daha gelişkin sanayiye sahip başka bir bölgeye yönelmeye zorlanırdı. Şayak üretiminin yavaş yavaş öldüğü ve yerini düğme üretiminin aldığı Devon'da olduğu gibi, köylerinde başka bir sanayi gelişebilirdi. Fakat bu tür gelişmeler asla kaçınılmaz değildi. Languedoc yünlü sanayii, on sekizinci yüzyılda Clermont de Lodève'de sönüp gidince, arı gibi çalışan bu sanayi yuvası fiilen bir hayalet köy haline geldi.

Sınai köyler, dikkat çeker ölçüde içevlilikçiydi ve sanayi gelişince, evlilikler erken gerçekleşirdi; çünkü bir çiftlik kiralayıp işletmek için gerekli meblağı biriktirmeyi beklemeye gerek yoktu. Bir sanayi gerileyince evlilikler ertelenir, doğum oranları düşerdi.

Birkaç sınai kent hariç, bir kasabada ya da kentte işçi bir ailede doğan bir kızın ev hizmetçisi ya da dokuma işçisi olması olası değildi. Bunun yerine, nüfus sayımlarının açıkça gösterdiği gibi, giyim sektöründe (dikişçi, mantocu, şapkacı, eldivenci, nakışçı olarak) ya da hizmet sektöründe (bulaşıkçı, sokak satıcısı, pazarcı olarak) sınırlı sayıda seçenekten birini tercih ederdi ya da en yaygını, evde çalışarak bir aile işletmesine katkıda bulunurdu.

Pek çok Avrupalı kasaba kızının iş seçenekleri, kentsel kalifiye iş dünyasını düzenleyen lonca kısıtlamaları tarafından sınırlanmaktaydı. Tacirlerin kızları ve karıları zanaat üretiminin çeşitli yanlarıyla ilgilenirlerdi; fakat loncalar, kadınların kendi uzmanlık alanlarına girme girişimlerine direnmekteydiler. Kadınların loncalar tarafından düzenlenen üretime girişine direniş, ustalardan çok, kadınların daha aza çalışacaklarından ve dolayısıyla kalfa ücretlerini düşüreceklerinden korkan çalışanlardan gelmekteydi. İş bol, emek kıt olduğu zamanlarda loncalar nispeten hoşgörülüydü ve kadınların kendi alanlarındaki faaliyetlerine göz yummaktaydılar; fakat işler kötüleşince, tutumlar değişmekteydi. Bu yüzden, on altıncı yüzyılda, iyi günlerde kadınların giysi üretimini hoş gören Augsburg'lu terziler, aniden, kadınların önlük ve kadın iç çamaşırı dışında herhangi bir şey yapma haklarına karşı çıktılar.

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde loncalar Britanya ve Fransa'da hızla yok olmaktaydı. Yine de kadınlar, şapkacılık ve mantoculuk gibi, ortaçağda emsalleri bulunmayan yeni zanaatlarda kolayca var olmaktaydılar. On sekizinci yüzyılda, özellikle giysi sektöründe iş daha bollaştı; fakat bu tür iş arayan kadınların sayısı artınca, "kadın işi" olarak tanımlandı ve dolayısıyla ücretler düştü. 1762'de *Campbell's Directory of London*, kadınların yaptığı tüm giysi işlerini, korkunç zorunluluğa mahkûmiyeti açığa vuran ve fahişeliğe zemin hazırlayan fukara işi kategorisine sokmaktaydı.

Sağlam zanaatçı ailenin biraz daha alt düzeyinde, bir kızın iş tercihini babadan çok anne belirlerdi. Bulaşıkçı annenin kızı bulaşıkçı, dikişçi annenin kızı dikişçi olurdu ve hancı annenin kızı evde kalıp, bira ve yiyecek servisi yapardı. Kentli ebeveynlerin kız çocuklarını bir iş kalıbının içine sokma eğilimleri, resmi kayıtlara geçen kadın çırakların nispeten az sayıda oluşunun nedenini açıklayabilir. Gerçekten de, bu tür çırakların, yetimhanelerin iş garantisi ve koruma sağladığı yetimler ya da ebeveynlerinin çalıştığı işe sokulamayan ve yapısal

yardım sağlayabilen dikişçi teyze gibi akrabalardan yoksun kızlar olmaları olasıydı. Bu iki kategori, çıraklık eğitimi bir kıza daha iyi iş güvencesi vereceği için değil, daimi bir iş bulmaya yol açan sürekli eğitim güvencesine ihtiyaç duydukları için resmi çırak olmaya çalışmaktaydı. On yedinci yüzyıl Cenova'sında dantelci, düğmeci, saat kordonu, duvar saati anahtarı ve küçük vida yapan kızlar için resmi çıraklık sözleşmeleri yapılmaktaydı. Ne var ki, yetimhaneler ve İngiliz hayrat okulları, bu tür çıraklık eğitimini, nominal güvenceli de olsa, güvenliksiz görmekteydiler; ev hizmetçiliğinin yetim bir kıza daha iyi bir gelecek sağlayacağını düşünüyorlardı. Bu tür okullar, kızlarını tekstil imalatına sokmak istemiyorlardı; çünkü bu sektörün kaprisleri, onları sokaklarda çaresiz bırakabilirdi. Onlara göre bir kadının güvenliği en iyi bir akraba tarafından ya da akraba yoksa, ev hizmetçiliğiyle güvenceye alınabilirdi.

Evlilik

Pek çok kadın, aslında modele uygun şekilde evlenirdi. 1550 ile 1800 yılları arasında 50 yaşın üzerinde bekâr ölen kadınların oranı yüzde 5 ila 25 arasında değişmekteydi. En yüksek düzeyler, 1600'lerin ortasında gerçekleşti, fakat bir sonraki yüzyılda dramatik bir biçimde düştü; on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde evde kalmış kızlar, nüfusun yüzde 10'undan azını oluşturmaktaydı. On yedinci yüzyılda evli Fransız kadınların sayısı, evli İngiliz kadınların sayısından fazlaydı; fakat daha sonra, evde kalmış Fransız kızların sayısı artmaya başladı ve 1789'a gelindiğinde, 50 yaşın üzerinde ölenlerin yaklaşık yüzde 14'ü hiç evlenmemişti. On yedinci yüzyılda İngiliz kadınlar ortalama 26 yaşında evlenmekteydiler; fakat on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde ortalama 23'ün biraz üzerindeydi. Fransa'da, on yedinci yüzyılın başında kadınların ortalama evlilik yaşı 22'ydi, devrim arifesinde ise 26,5'e yükseldi.[3] Demograflar, birbirine benzemeyen bu kalıpları, kırsal kitlelerin davranışı tarafından belirlenen kalıplar olarak açıklıyorlar: Düşük evlilik yaşı, daha kolay istihdam durumlarını, daha iyi ücretleri ve çiftlik evlerinin bulunabilirliğini yansıtmaktaydı. Geç on sekizinci yüzyıl Fransa'sında azalan ücretler, evlilik yaşını yukarıya doğru çekti: Çiftler, bir çiftlik kiralayıp işletmeye yetecek paraya sahip olmak için daha uzun süre çalışmak zorundaydılar. Erken on sekizinci yüzyılda Britanya'da daha yüksek ücret düzeyleri ve istikrarlı tarımsal ürün fiyatları, evde kalmışların sayısını azaltarak ve evlilik yaşını düşürerek tersine bir sonuç doğurdu. Elimizdeki kanıtlar, on yedinci

yüzyıl boyunca refahın erken evliliği teşvik ettiğini, oysa on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında daha zor tarımsal koşulların ve sınai depresyonun geç evliliklere ve evde kalmışların sayısında bir artışa yol açtığını gösterir.

Evlenen aristokrat ve orta sınıf kadınların sayısı, evlenen işçi kadınların sayısından azdı. On sekizinci yüzyılda İskoç aristokratların kızlarının üçte birinden fazlası ve neredeyse İngiliz soyluların kızlarının bir o kadarı evde kalmıştı. Artan evlilik maliyetleri bu eğilimi kısmen açıklar: Birden fazla kız çocuğu evlendirmek, en zengin ailelere bile ağır gelmekteydi. Bir ya da iki kız çocuk ittifak kurmak için evlenir ve ailenin statüsünü yükseltirdi; fakat geri kalanlar evde kalırdı. Soylu kanı taşıyan erkekler zengin avamlarla evlendikleri halde, soylu kadınlar kendi kastları dışında kimseyle evlenmezdi. Bir kadın kocasının statüsünü aldığı için, bu tür evlilikler aileleri ve kendileri için onursuzluktu. Büyük ailelerden orta sınıf kadınların da sınırlı olanakları vardı. En büyük kız bir koca bulurdu ve dul teyzeler ya da halalar ikincisine yardım etmeye çalışabilirdi; fakat kaynaklar sınırlıydı. Dahası, evlenmeyen bu kadınlar için, evde kalmış aristokrat kızlar için bulunandan daha az erzak vardı.

Kadınların kendi drahomalarını biriktirmekten sorumlu oldukları ailelerde, genellikle tüm kız çocuklar koca bulabilirdi. Ne var ki, sıkıntılı zamanlar, düşük ücretler, yüksek kiralar evliliklerin ertelenmesine ya da geç evliliklere yol açabilirdi. Bu nedenle Bletchley papazı, kendi yöresinde genç bir çiftin durumunu şöyle betimlemekteydi:

> Küçük Will Wood, Henry Travel'ın kızıyla, yörenin en güzel kızıyla evlenmek istiyor, büyükannesiyle [kendisine yer almaya gücü yetmeyen] arası iyi değil. . . . Zaman o kadar kötü, küçük çiftliklere rastlamak o kadar zor ki, genç insanların alışıldığı gibi evlenmeleri çok zor; kendi yaşantımdan bildiğim gibi, evlenip bir yere yerleşmeyi çok isteyen birçok çiftçinin yerleşecek uygun yerler aradığı bu yöre . . .[4]

Açıkça, bu genç çift boş bir yer beklemek zorundaydı. Kırsal sanayinin iyice kökleştiği ve gençlerin fazla sermaye olmadan var olmayı düşünebildikleri alanlarda, evlilik yaşı düşük olma eğilimindeydi. Yine de çiftler, temel mobilyaları, yatak örtülerini, mutfak gereçlerini, tavuk, keçi ya da domuz satın almaya yetecek kadar parayı bir kenara koymayı umardı. Toplumun belli bir düzeyinin altında ekonomik düşünceler evlilik tercihinde rol oynamazdı; çünkü her iki tarafın da, çalışarak kazanma gücü dışında görünür hiçbir

rezervi olmazdı. Bir İngiliz ya da İskandinav köyünde bu tür çiftlerin evlenmesine cemaat (yöre papazı ve sulh hâkimi de dahil) karşı çıkabilirdi; zira böyle bir evlilik, yoksullara daha fazla yük bindirmekten başka hiçbir işe yaramazdı.

Kasabalarda bu tür evliliklerin önünde fazla engel yoktu. Ne var ki, söz konusu çift, sevgileri ne kadar sahici olursa olsun, kaderin esiriydi. Bir büyüme döneminde sınai işle meşgul olmadıkça, fukaralaşmaları kaçınılmazdı. Böyle bir gelecek, kalıcı bir insani ilişki için güçlü bir caydırıcı ve belki de nihai çürütücü olmuş olmalı.

Kişinin kiminle evleneceği sınıfına, bazı durumlarda doğum sırasına –üst sınıf ailelerin en büyük kızlarının genellikle önceliği vardı– ve drahomasının büyüklüğüne bağlıydı. Pek çok kadın kendisinden aşağı statüde olanlarla evlenmezdi. Aristokrat bir vâris, piyasanın en iyisini alırdı. Din adamlarının, doktorların ve avukatların kızları, babalarıyla aynı meslekten erkeklerle evlenmekte ve böylece iş bağlantılarını perçinlemekteydiler. Çiftlik hizmetçileri çiftlik emekçileriyle evlenir ve biriktirdikleri kaynaklarla küçük bir çiftlik kurmayı umut ederlerdi. Bazen kasabaya hizmetçi olarak çalışmaya giden kızlar, küçük birikimleriyle eve geri döner ve küçük mülk sahiplerinin karıları olarak hayata atılırlardı. Fakat büyük çiftliklerin bulunduğu bir bölgeden kasabaya göç edenlerin, kendi köylerine geri dönmeleri olası değildi. Örneğin, Beauce'lu çocukların bulundukları yerde iş bulma olanakları çok azdı. Bölgenin delikanlıları ilk önce Chartres'a (emek talebi sınırlı), oradan Orléans'a (daha fazla gelecek vaat eden) ve kaçınılmaz olarak görünüşte taşı toprağı altın Paris'e yönelirlerdi.

Evlenmek için eve dönmeyen gençlerden hizmetçi kızların küçük bir azınlığı diğer hizmetçilerle evlenirdi ve bunların da küçük bir azınlığı, yatılı çiftlere talep sınırlı olmasına rağmen, hizmetçilikte kalmış olabilir. Evlenen hizmetçi bir kız için mantıksal seyir, kendi payını ve kocasının katkısını bir tür iş kurmak, bir içki dükkânı ya da kafe bar işletmek, ya da çiftin gıda işine girmesi için kullanmaktı. Kadın hizmetçilerin karşı cinsle temel sosyal ilişkileri, arka kapıdan mal teslimatı yapan çıraklarlaydı. Taverna hizmetçileri, inşaat işçileriyle evlenirlerdi. Diğer hizmetçiler tacirlerle evlenir ve pansiyon açarlardı. Sınai bölgelerde eğiriciler tarakçılarla ya da dokumacılarla evlenirlerdi. Kalifiye olmayan ve büyük ölçüde kentli çiçek satıcıları, seyyar tuhafiyeciler, hamallar ve drahomaları olmayan ya da hastalık veya işsizlik nedeniyle drahoma biriktiremeyenlerin evlenmeleri yasak değildi; fakat sermayeden ya da önemli bir beceriden yoksun olan bu kişilerin, ancak benzer bir durumda olan bir erkekle evlenmeleri beklenebilirdi.

Kanıtlar her yerde, eş seçiminde ana belirleyici olarak ekonomik değerlendirmelere işaret eder; ancak bu olgunun, romantik değerlendirmeleri dışlaması da gerekmez. Evlilik, her iki tarafa yardım ve destek sağlamak için düşünülen bir kurum olarak yorumlanmaktaydı ve berrak bir ekonomik zorunluluklar algılaması, hayatta kalmak için elzemdi.

Evlilik sadece kadının doğal kaderi olarak değil, onu, tüm toplumun dayandığı temel birim olan yeni bir ailenin parçası olan farklı bir sosyal ve ekonomik varlığa dönüştüren metaforik bir aracı olarak da görülmekteydi. Kocanın rolü, barınak sağlamak ve geçindirmekti. Vergileri öder ve toplulukta aileyi temsil ederdi. Karının rolü, yardımcılık ve annelikti. Toplumun en üst düzeylerinde kadınlar, bir düzene sokulacak hizmetçileri, kâhyaların ve aracıların yardımıyla idare edilecek malikâneleri ve kocaları adına ağırlayacakları konukları olan evlerin sahibesi olurlardı. Karının görünüşü ve asaleti kocanın statüsünü teyit ederdi. Din adamı gibi profesyonellerin karılarının tanımlanmış bir yardımcılık rolleri de vardı. Çiftçinin karısı için aile ekonomisine destek, ailenin zenginliğine bağlı olarak bir dizi yükümlülüğü gerektirebilirdi. Hayvanlara bakmak, sebze yetiştirmek, arılara bakmak, dikiş dikmek, yama yapmak, konserve yapmak, hasada el atmak ve ailenin topluluk içindeki başak haklarından yararlanmak, onun payına düşen yardımcı hizmetler arasındaydı.

Genel olarak bir karının yaptığı işler bir ailenin refahı için elzem sayılmasına ve aylak bir karı kocasının başında bir lanet olarak görülmesine rağmen, işi nadiren parasal terimlerle hesaplanırdı. Kırsal kesimdeki kadınlar ev sanayiinde, tarımda, hatta yollarda ücret karşılığı çalışabildiği bölgelerde bile, para kazanan kişiler olarak değil, aile içinde büyük ölçüde ücretlendirilmeyen destek hizmet sağlayıcıları olarak görülmekteydiler.

Çocuklu ve bir arazinin işiyle beli bükülen evli kırsal kesim kadınları, ailelerinin geçimi için zorunlu gördükleri kadar ücretli iş alırdı. İhtiyacı yeterli yiyecek, ısınma ve borçları ödeme yeteneğine göre tanımlamaktaydılar. Kısaca, sadece ailenin ihtiyacı olduğunda dışarıda iş aramaktaydılar. Yoksa, aileyle ve araziyle bağlantılı zahmetli, uzun ve fiziksel olarak tatsız işler önce gelmekteydi. Kadınlar, arazinin çetin ve suyun kıt olduğu alanlarda taraçaları sulamak için su taşımaktaydılar. Birçok durumda taraçalar, kadınlar tarafından kovalarla toprak taşınarak inşa edilmişti. Ot biçip kurutuyor, yosun, yakacak odun ve tavşanları beslemek için yol kenarlarından yabani ot topluyorlardı. İnekleri ve keçileri sağıyor, sebze yetiştiriyor, kestane ve şifalı ot topluyorlardı. İngiliz, İrlandalı ve Hollan-

dalı bazı çiftçilerin en yaygın ısınma kaynağı, kadınlar tarafından elle toplanan ve kurutulan hayvan dışkısıydı. Ot toplama ve hasat ağır çalışma sürelerini gerektirmekteydi ve zararlı otları ayıklamak her havada yapılmalıydı. Kadınların eğirme işi yapmaktan hoşlanmalarına şaşmamak gerek: Bu iş onlara çalışırken birkaç saat oturma şansı vermekteydi.

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, kırsal kesim kadınlarının iş kalıpları birçok alanda değişmişti. Bir neden, geçimlik birimlerin sayısını düşüren, tarım sektöründeki ücretleri baskı altına alan, fiyatları yükselten ve ticari kafalı toprak sahiplerini ortak alanları ve başak haklarını kısmaya sevk eden nüfus artışıydı. Her geçen gün daha çok evli kadın, uygun mevsimde büyük mülklerde bostan çapalayan ve zararlı ot ayıklayan geçici gündelikçi olmaya çalışmaktaydı. Ne var ki, Britanya'da daha ağır tarım araçlarına geçiş, orakçı olarak çalışmalarını kısıtladı. Her yerde evli kadınların oluşturduğu potansiyel bir işgücü, küçük çiftliğin idaresini ve olasılıkla hayvanlara bakmayı ya da zaman alan tarım işini kocalara bırakarak sınai iş yapmaya heveslenmiş gibi görünüyor.

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde ev sanayii de giderek daha fazla bölgesel uzmanlaşmayı yansıtmaktaydı. Bazı sanayi dalları sadece kadınlara fırsat sunmakta ve böylece cinsiyetlerin iş mekânlarını ve meşguliyetlerini ayırmaktaydı. Buckinghamshire'da ya da Pays de Velay'daki dantelci topluluklarda kadınlar (genellikle aydınlatma masraflarını paylaştıkları özel bir evde toplu halde) günde on iki ila on altı saat oturup dantel yaparken, erkekler küçük topraklarını işletir ya da koyun güderdi. North Riding of Yorkshire'daki yünlü kumaş üretimi ya da Barselona, Rouen ve Troyes civarındaki pamuklu imalatı gibi bazı durumlarda, her iki partner biraz sınai iş de yapmaktaydı ve sanayi, yavaş yavaş egemen gelir kaynağı olarak tarımın yerini aldı. Yükselen kulübe kiraları toprağın gerçek değerini değil, sınai gelir potansiyelinin var olduğu bir alanda yaşamanın değerini yansıtmaktaydı.

Bununla birlikte, sanayinin büyük bir kadın emekçiler deposuna sahip çorak alanlarda kurulması kaçınılmaz değildi. Yaygın kırsal sanayiden yoksun Massif Central'de, Pireneler'de, birçok Alp köyünde, Galler'in iç bölgelerinde, Kuzey İrlanda'nın büyük bir kısmında ve İskoç Highlands'te, yetişkinler büyük ölçüde göçe zorlandılar. Pek çok durumda erkekler evden ayrılır, kadınlar geride kalırdı; fakat istisnalar da vardı: Galli kadınlar ve çocukları, yaz mevsiminde meyve sebze toplayıp Covent Garden'a taşımak üzere Kent'e ve Home Counties'in bostanlarına yürüyorlardı; Highland'li kadınlar, kocalarıyla birlikte Lowland yurtluklarında çalışmaya gidiyor-

lardı; Pireneler'de Massat'lı kadınlar çocuklarını kış aylarında Saint Sernin'in merdivenlerinde dilenmek üzere Toulouse'a gönderirken, kocaları İspanya'da Ebro Valley'de gezici tenekeci olarak çalışırdı.

Genel olarak, çorak ya da dağlık bölgelerdeki çiftlikler bir aileyi beslemeyince, kadınlar aylarca, hatta yıllarca çiftliğin sorumluluğunu üstlenirken, kocaları mevsimlik işçi olarak çalışır, hatta bir süre başka yerlere göç ederdi. Bazen kadın, sadece ekme ile biçme arası dönemde çiftliği idare eder ve erkek, sözgelişi baca temizleyicisi olarak mevsimlik işinden eve döndüğünde, daha zor işleri yapardı. Göç işi bazen kışın gerçekleşirdi: Auvergne'den, Savoy'dan, Toscana'dan, Pireneler'den ya da İrlanda'dan köylüler kente –bölgelerinin geleneklerine uygun olarak Paris'e, Bordeaux'ya, Saragossa'ya, Valladolid'e, Livorno'ya ya da Londra'ya– gider ve doklarda iş arar ya da kömür ve odun taşırlardı. Bazıları, üzüm hasadına yardım etmek üzere güneye, Akdeniz bölgelerine giden Massif Central'li köylüler gibi, yazın köylerini terk etmekteydiler. Bazen birkaç yıl köyden uzak kalmaktaydılar. Corrèze'de ve Aveyron'da hatırı sayılır sayıda evli ve bekâr erkek, limanlarda çalışmak üzere İspanya'ya gitmekteydi. Karıları tüm çiftlik işlerini üstlenirdi. İrlandalı köylüler de uzun süreliğine ayrılırlardı; fakat patates çiftçiliği, kadınların kolayca yapabildikleri bir işti. Erkeklerin kazandığı para, toprak kirasını ve İrlanda Denizi'nden dönüş parasını karşılardı; çiftlik işini ise kadınlar yapardı. Her yerde, kadınların faaliyeti, bir çiftliği işletmek ve çocukları beslemek için gerekli sayılmaktaydı.

Evli kasabalı kadınların aile ekonomisindeki rolü, kolay genellemelere elverişli değildir; birçok şey kasabaya ve kasabanın sunduğu potansiyele bağlıydı. Bununla birlikte, burada da pek çok evli kadın, kocanın rolünü tamamlayan roller oynamaktaydı. Bir matbaada ya da manifaturacılık gibi bir aile işinde kadın bir organizatör, işçi (mürekkep karıştıran, hurufat temizleyen, kumaş ya da kurdele ölçen) ya da daha sık olarak muhasebeci olarak çalışabilirdi. Amsterdam ve Londra gibi kentlerdeki birçok ticari ev, tüccarın karısının muhasebe hizmetlerinden yararlanırdı. Karısının mutfakta çalışmasına izin vermeyen on sekizinci yüzyıl bira imalatçısı Bay Thrale, karısının defterleri kontrol etmesine izin vermeyi alçaltıcı görmüyordu; çünkü o, kendisinden çok daha yetenekli bir iş idarecisiydi.[5] Sosyal merdivenin daha alt basamaklarında kadınlar, kocaları tarafından yapılan eşyaların satışını fiilen tekelleştirmiş gibi görünüyorlar. Ya da, pazarda, dükkânda ya da sokak köşelerinde küçük tacirler olarak kendi adlarına çalışırlardı. Birçok kasabada kadınların kendi adlarına ticaret yapmaları, ilçe görenekleri, lonca yönetmelikleri ya da belediye yasalarıyla engellenmekteydi. Örneğin on

altıncı ve on yedinci yüzyıl Oxford'unda sadece kasabanın özgür erkekleri ve onların dul karıları, kendi adlarına ticari iş yapabiliyorlardı. Yine de, kadınlar, dükkân ya da tezgâh kocaları adına kiralansa da, satış işini fiilen yapmaktaydılar. Bu yüzden Amsterdam, Marsilya, Paris, Glasgow, Edinburgh ve Londra'da balıkçı karıları pazarda müşterilerle uğraşırken, kocalar toptan satışla uğraşmaktaydılar. Kasaplar sığırın kesilmesinden ve büyük et parçalarının hazırlanmasından sorumluyken, karıları ve kızları müşterilerden para alma, işkembe, sosis ve (hayvan kanı ve ekmekle yapılan) siyah sucuk satmakla uğraşırlardı. Covent Garden ve Les Halles, yumurtadan peynire ve meyveye kadar her türlü yiyecek satan kadınla doluydu; tahıl ve un satışında da rol oynamaktaydılar. George Morland, bir "sıkı pazarlıkçı"nın resmini yapmayı tercih edince, onu kadın olarak betimledi. 1699'da Lizbon'da Terreiro de Paco'da 31 ruhsatlı kadın ekmek satıcısı çalışmaktaydı; bunlardan 5'inin iş kapasiteleri çok yüksekti ve bu büyük meydandaki ekmek satışını fiilen tekelleştirmişlerdi. Olasılıkla kocaları, ekmekleri kentin dışında pişirerek lonca denetimlerini atlatıyordu.

İkinci el giysi ticareti, evli kadınların ağırlıkta olduğu ve kocalarının faaliyetlerinden tamamen bağımsız bir satıcılık biçimiydi. Erken modern Avrupa'da ikinci el giysi trafiğinin önemi küçümsenmemelidir. Nüfusun önemli bir oranı yeni giysi satın almazdı. Çocuklar, eskileri ya da küçültülen yetişkin giysilerini giyerlerdi. Sıkıntılı zamanlarda yoksullar giysilerini gözden çıkarır (ilk önce dış giysiler) ve durum düzelince ikinci el satıcılardan başka giysiler alırlardı. 1760'larda Paris'te, tümü evli ya da dul kadın olan 268 tane kayıtlı ikinci el giysi satıcısı vardı. İş çok az sermaye girdisi gerektirmekteydi ve işlemler öncelikle kadınlar arasında yapılmaktaydı. Anneler, çocukların giysilerini orta yaşlı bir kadına uygun bedelle değiştirirlerdi; hizmetçi kızlar, işverenlerin atılan giysilerini takas ederlerdi; ölen bir kişinin giysileri, mirasçı akrabalar tarafından para karşılığı satılır ya da başka giysilerle değiştirilirdi. Bu iş kadınları, erkek loncaların muhalefetiyle nadiren karşılaşırlardı. Ne var ki, 1500'lerin zor ekonomik koşullarında Augsburg belediye konseyi işportacılar loncasının baskısıyla, kadınların kapı kapı dolaşıp satış yapmalarını sınırlamaya ve ikinci el eşya satımı işinden kadınları dışlamaya çalıştı. Ancak bu önlemler geçiciydi; daha iyi zamanlar gelince, ikinci el giysi işindeki sınırlı kâr marjları, işin tekrar kadınların eline geçmesine neden oldu.

Çağdaş öğüt edebiyatı hizmetçi kızlara, bir drahomayı en iyi değerlendirme yolunun, dul kalmaları durumunda başvurulacak bir kaynak olarak, kocanın işinden bağımsız küçük bir işe yatırım ol-

duğunu öğütlemekteydi.[6] Bu girişimler tipik olarak taverna, içki dükkânları ya da küçük *buverie*'ler, İngiliz ve Hollanda kasabalarında moda olan çayhane ya da kahvehaneler, şekerci dükkânları, pişmiş yemek üretimi biçimini almaktaydı; son ikisi, bazı kasabalarda loncalar tarafından kısıtlanmaktaydı. Bu işletmeler, bazen, kişinin komşu bir aileye satmak üzere kendi mutfağında yemek hazırlamasından ya de kendi sokağındaki insanlar için et suyu ya da siyah sucuk yapmasından ibaretti.

Kasabada ve kırda birçok evli kadın birçok iş yapardı, tüm zamanlarını bir tek işe ayırmazlardı. Sadece pazar günleri satıcı olarak ya da özel ailelerle yapılan düzenlemelere uygun olarak ayda birkaç gün bulaşıkçı olarak çalışabilirlerdi. Diğer sorumluluklar her zaman beklemedeydi: Çocuklara bakmak, alışveriş yapmak, su taşımak, büyük çocukları börek ya da ebeveynler tarafından yapılan malları satmak gibi para getiren işlere göndermek. Genellikle bütün aileler bazı işleri gündüz, bazılarını gece yapardı; eve gittiklerinde havai fişek yapan Spitalfields ipek işçileri ya da Bayan Phelp'in prezervatif siparişlerini karşılayan Leicester bölgesinin ipek diken kadınları gibi.[7] Erken modern Avrupa'da pek çok ailenin yaşama biçimini karakterize eden çare ekonomisinde, kadının eksen figür olması olasıydı. Kocası sadece tarım emekçisinin ya da geçici işçinin işini yaparken, o farklı mevsimlerde farklı işlerle uğraşabilirdi. Kocasının sınırları açıkça belirlenen ve belli bir zamanda başlayıp biten, genellikle tavernada ya da köy meydanında geçirilecek biraz boş zamana izin veren görevlerinden farklı olarak, "bir kadının işi, hiç bitmezdi". Erkeğinin hasta düşmesi, aniden işsiz kalması, mevsimlik göçünden geri dönememesi ya da ölmesi durumunda, kadının işi aile ekonomisinde ortaya çıkan açığı kapatacak şekilde genişlemeliydi. Kadın ömrü boyunca bir yedek işçi olmuş olabilir, yine de aile biriminin hayatta kalması bakımından can alıcı önemdeydi.

Annelik

Evliliğin amacı arkadaşlık ve yardımcılıkla birlikte, bir kadının çocuğunu tek başına büyütmeye terk edilmemesini ve bir erkeğin çocuklarına bakma sorumluluğundan kaçmamasını sağlamak için tasarlanan korunaklı bir ortam içinde türün üremesiydi. Çocuklar mülkiyetin devamını, acımasız ve sorunlu bir dünyada yaşlı ebeveynlerin korunmasını temsil etmekteydiler. Rasyonel soyutlamayla bakıldığında, kadının yetişkin yaşamda bir rolü vardıysa, o da anne ve doğuran olarak oynadığı roldü.

Hâlâ inandırıcı bir annelik tarihine sahip olmamamız tuhaf bir durumdur. Geleneksel olarak tarihçiler, erken modern dönemde ebeveyn ile çocuk arasındaki ilişkinin bir şefkat ilişkisi olmadığını, ebeveynlerin, çıkarları bir bütün olarak ailenin çıkarlarına bağlı sayılan küçük çocuklara düşman ya da en iyi durumda kayıtsız olduklarını ileri sürmektedirler. Annelik, olumsuz bir durum olarak sunulmuştur. Bununla birlikte, daha yakın zamanda, din adamları ve hekimler tarafından üretilen sert kuralcı edebiyat, günlüklerle, anılarla ve ego-belgelerle test edildi ve eksik bulundu.

Mevsimlik göç, kötü hasat ya da salgın hastalık gibi birçok değişik faktör sıradan çalışanlar ya da yoksullar arasında aile büyüklüğünü belirleyebilirdi; fakat tipik olarak ileri evlilik yaşı, ailelerin, ortalama iki yıl arayla doğan, iki ya da üçünün yetişkinlik yaşına ulaştığı dört ila beş çocuklu küçük aileler olmasını sağlamaktaydı. Daha düşük evlilik yaşı ve kadınlarda uzun süreli emzirme gibi üreme üzerindeki doğal baskılayıcılar nedeniyle, aristokrat ve orta sınıf aileler daha büyüktü; bu iki grup, çocuklarını sütannelere verirlerdi.

Bebeklik tehlikeli bir dönemdi; fakat sağlıklı doğan ve anne sütüyle beslenen bir çocuk, annenin bağışıklıklarından bazılarını alırdı. Sütten kesilme dönemine, yani yaklaşık iki yaşına kadar önemli risk yoktu. Hazırlık olarak, çocuğun beslenmesi haşlanmış ekmekle yapılan bir lapayla takviye edilirdi ya da çocuğa çiğnemesi için ekmek kabuğu verilirdi. Birçok anne bu geçiş döneminde büyük ıstırap çekerdi. On yedinci yüzyıl ortasında Ann d'Ewes, bir çocuğunu sütten kesilme döneminde kaybetti. Kocası, karısının o kadar özenle emzirdiği "ve güzelliği ve parlak gri gözleri, hemen hemen doğar doğmaz ölen üç büyük kardeşini kaybetmekten duyduğumuz üzüntüyü bastıracak kadar kalbimize kazınan" bir çocuğu kaybetmekten duydukları ortak üzüntüyü anlatmaktaydı.[8] Popüler özdeyişler, annelerin erken sütten kesmenin tehlikelerinin farkında olduklarını gösterir. Bebek ölümleri toplumun tüm düzeylerinde sürekli bir korkuydu. Katolik anneler, gündüzleri kötülükleri kovmak için çocukların boyunlarına keşiş omuzlukları sarar ve geceleri ani ölümü def etmek için beşikteki bebeğin üzerinde büyülü sözler okurlardı. Hollanda'dan on yedinci yüzyıla ait *Kâbus* başlıklı ünlü bir baskı resim, ölüm figürü tarafından beşikten çekilip alınan bir çocuğu betimler. Günlükler ve anılar, öksürük ve ateşten, halsizlik ve hırıltıdan duyulan kaygıları anlatır. Şifalı ot kitapları, çocuk hastalıklarıyla başa çıkmak için başvurulan halk tedavilerinin ve ritüellerin bolluğunu gösterir: Pamukçuk hastalığı için kantaron, hırıltılı göğüs için yabankazı yağı, aşırı hareketli çocukları yatıştırmak için papatya ça-

yı. Bir çocuğu kaybetmek acı bir deneyimdi ve çocuk ne kadar büyükse, kayıp da o kadar büyük olurdu. Eğitimli kadınlar, üzüntülerinin kanıtlarını bıraktılar. On yedinci yüzyılda Dorothy Leigh, bir annenin çocuğuna duyduğu sevginin "aklın sınırlarına pek sığmadığını herkes bilir" diye iddia etmekteydi.[9]

Bir annenin rolü, bakıcılıktı. Bir bebeğin yeri, beşikte değilse, annesinin kollarıydı. Çocuğu günün standartlarına göre temiz tutmak, beslemek ve sıcak tutmak annenin işiydi. Ele aldığımız dönemde, çocuğun kol ve bacaklarını düzgünleştirdiğine inanılan kundaklama, yavaş yavaş terk ediliyordu. Tüm sosyal düzeylerden çocuklar, modern yaşıtları kadar sık yıkanmaz ya da giysi değiştirmezlerdi. Yine de annelerin, çocukların pis kokulu, kirli ya da nemli otlar üzerinde yatmalarına izin vermemeleri ya da vücutlarının çok kirli ve bitli olmasına olanak vermemeleri beklenirdi. Hollanda'dan on yedinci yüzyıla ait tablolarda "annenin işi" başlığı, doğrudan doğruya bir çocuğun başındaki bitleri ayıklamaya, annenin çocuğunun vücudu ve zihni üzerindeki kontrolünü simgeleştirmek için kullanılan bir harekete, işaret ederdi. Ceza mahkemelerinde, çocuğunu kirli ya da aç bıraktığı ya da onun başıboş dolaşmasına izin verdiği anlaşılan kadın, iyi hal şansını kaybederdi.

Bir çocuğun, isteklerini anlatmak için ağladığına inanılırdı. Çocuk doğum sırasında, rahim korunağından ayrıldığı için ağlamaktaydı; vaftizde zırıl zırıl ağlayan çocuk, üzerinde haç işareti yapıldığında şeytanın kendisinden el çektiğini göstermekteydi. Geceleyin ağlayan bebek, uykusunda kötü rüyalardan korkmaktaydı ve annesinin rahatlığına ihtiyacı vardı.

Ölüm nedeni araştırmaları, ebeveyn yatağında boğulma olarak tanımlanan annenin bebeğin üzerine yatarak öldürmesinin, bebek ölümlerinin en yaygın nedeni olarak görüldüğünü açığa vuruyor. Aslında bunlar, olasılıkla bizim bugün bebek karyolası ölümleri dediğimiz şeylerdi; zira şimdi, bir çocuğun yatakta boğulup boğulamayacağı ciddi bir biçimde sorgulanmaktadır. Ne var ki, din adamları ve tıp adamları, çocukların beşiklerde tutulmasını tutkuyla savunmaktaydılar. Kadınları, çocukların sakatlıklarından, erken ölümlerinden ve kişilik bozukluklarından da sorumlu tutmaktaydılar. Çocuk yetiştirme konusunda ünlü tıp otoritesi Culpepper, kadınları çocuklarını uzun süre emzirdikleri, aşırı besledikleri ve eski hurafelerden ötürü kanatma gibi modern tıbbi önerileri ihmal ettikleri için eleştirmekteydi. Nefret dolu reçeteleri, türün varlığını sürdürmesinde, kadınların bu erkek profesyonellerden çok daha güvenilir olduğunu açıkça gösterir.

Tıbbi ve felsefi yazılarda geç on yedinci yüzyılda başlayan ve son-

raki beş yüzyıl boyunca öne çıkan tartışmalı bir konu da, sütanneliği sorunuydu. Tarihçiler, annenin çocuklara karşı kayıtsızlığının bir işareti olarak bu görüngüye sarıldılar. Ne var ki, çocuklarına sütanne tutan üç grup kadından ikisinin muhtemel nedenleri, bu görüşle çelişir. Aristokrat kadınlar için, sosyal yükümlülükler ve emzirme döneminde cinsel ilişkiyle ilgili olası tabular önemliymiş gibi görünüyor. Kentlerde yaşayan orta sınıf kadınlar, kentin çocuk için sağlıklı bir ortam olmadığı inancıyla, ölüm istatistikleriyle de doğrulanan bir inançla hareket etmiş gibi görünüyorlar. Son olarak, çalışma ortamından ötürü çocuk emzirmenin olanaksız görüldüğü işlerde çalışan kadınlar için, annenin tam gün çalışmasına duyulan ihtiyaç ve bir zanaat atölyesinin bebek için tehlikeleri, bir sütanne tutmanın en aleni gerekçeleriydi. Sütanneye teslim edilen bebeklerin sayısı, hiçbir zaman toplam doğumların küçük bir bölümünden fazla olmadı. Dahası, on sekizinci yüzyılda, sütanneler tarafından emzirilen ilk iki kategoriden bebeklerin sayısı, doğadışı sayılan bu uygulamaya karşı propaganda saldırıları arttıkça belirgin bir biçimde düştü. Bununla birlikte, dokuma tezgâhlarının ve tehlikeli kaynar su fıçılarının yaşama ve çalışma ortamının bir parçası ve annenin göçmen bir işgücünün örgütleyicisi olduğu Lyon'daki ipek üretimi gibi sanayi dallarında çalışan kadınlar arasında, ailenin gerçek hiçbir seçeneği olmadığı için uygulama sürdü. Bir sütanne kullanımı, ebeveyn kayıtsızlığından çok, sosyal ya da ekonomik zorunlulukları yansıtmış gibi görünüyor.

Farklı sütanne kategorileri vardı. Zengin aileler, yakın zamanda kendi çocuğunu emzirmiş ve rahat bir çiftlikte yaşayan sağlıklı, iyi beslenmiş bir kadın bulmaya çalışırlardı. Ya bebek ona gönderilirdi ya da aile ile birlikte yaşaması için ücret ödenirdi. Sosyal merdivenin daha aşağısında, sütanne arayanlar yoksul kadınları kullanmak zorundaydılar. Zamanla –ve filozofların saldırılarından daha fazla bu, sütanne uygulamasındaki gerilemeyi açıklayabilir– sadece başka bir gelir kaynağı bulamayan kadınlar, emzirmek için bebek kabul edecekti. Bu yüzden sütannelik pratiği, Morvan ya da Cévennes gibi en yoksul alanlarda yoğunlaşma eğiliminde oldu. sütanneler hiyerarşisinin en dibinde, buluntu bebek hastanelerine hizmet veren kadınlar vardı ve buralarda, cinsel yolla bulaşan hastalık taşıyan çocuklardan kaynaklanan riskler vardı. Bu yüzden sütannelik, belli bölgelerde yoksulların çare ekonomisinin parçası haline geldi; aristokrat bebekler giderek daha fazla ebeveynin evindeki çocuk odasında tutuldular ve kendi anneleri tarafından beslenememeleri ya da beslenmek istenmemeleri durumunda, çoğunlukla öldürücü olan anne sütü ikameleriyle beslendiler.

Çocuk bebekliği atlatırsa, anne, anlamı sosyal sınıfa, zamana ve yere göre değişen eğitici rolünü üstlenirdi. Bir anne çocuğuna, içinde yaşadıkları dünyayla başa çıkmayı öğretirdi. Aristokrat ailelerde bulunan hizmetçiler, dadılar, sütanneler ve mürebbiyeler sürüsüne rağmen, aristokrat annelerin anıları, kızların gelişimine ve evlilik pazarına hazırlanmalarına gösterilen ilgiyi açığa vuruyor. Bir kız evladın başarısı anneye itibar kazandırırdı: Yerli edebiyatla bir tanışıklığa ek olarak, insan içine çıkmayı, giyinmeyi, hizmetçilerin bulunduğu bir evi idare etmeyi, dans etmeyi, nakış yapmayı, bir müzik aleti çalmayı ve Fransızca konuşmayı öğrenmeliydi. Lady Mary Wortley Montagu, üç kızını yetiştirmeyi tam günlük bir iş saymaktaydı. Orta sınıftan bir kız hayır işlerinde annesine eşlik eder, ailenin hesaplarını tutmayı öğrenir ve kendisi aşçı olmasa da, turşu kurmayı, konserve yapmayı ve mevsime uygun yiyecek hazırlamanın diğer yöntemlerini bilirdi. Bir kız evlat, ailenin imajını yansıtırdı.

Okuryazar annenin, kaçınılmaz olarak okuryazar çocukları olurdu ve en yüksek sosyal sınıftan değilse, çocukları okula gitmeden önce onlara harfleri kendisi öğretirdi. Köy okullarının bulunabilirliği, yerleşim yerine göre büyük ölçüde değişmekteydi. İngiliz anaokulu, çıkrığıyla birlikte oturan iyi bir hanımın çocuklara biraz okuma da öğrettiği bir çocuk yuvasından pek farklı değildi. On yedinci yüzyılda öğretim tarikatları tarafından yönetilen bazı Fransız okulları, sadece ölü mevsimde çalışırdı. Bazıları okuma öğretmeyi, temel tığ işi ya da dokuma becerilerini kazandırmaktan daha az önemli saymaktaydı. Ne var ki, yerel eğitimin niteliği ne olursa olsun, bir annenin eğitsel rolü kızları için can alıcı önem taşımaya devam etti. Anne, kızlarına öğrendiği tüm aşçılık becerilerini öğretirdi. Hollanda tablolarında çocuklar soğan soyan, havuç ve elma dilimleyen, süt tenceresini ovan, peynir kesen, gözleme yapan, hamur yoğuran annelerini izler. Geleneksel toplumlarda yiyecek hazırlama ve yemek ritüelleri son derece önemliydi. Çoğunluk için, ekmek ve biraz tuzlanmış domuz eti ya da yağıyla güçlendirilen, otlarla ve sebzelerle zenginleştirilen ekmek temelli çorbalar beslenmenin ana maddesini oluşturmaktaydı. Yine de, gıda üretimi hatırı sayılır bir beceri gerektirirdi. Sebze yetiştirmek, tavuk bakmak ve bir domuz beslemek (kadınlara özgü bir işti ve genellikle drahomaya dahil edilirdi) hayatta kalmak için kız çocukların edinmek zorunda oldukları önemli becerilerdi. Sayısız gözlemci, yol kenarlarından keçiler ve tavşanlar için yabani ot, çeperlerden böğürtlen, mantar ve şifalı ot, yakacak odun ve hayvan pisliği toplayan anneleri ve kızları kaydeder. Noel, Paskalya ve çörek hazırlanmasını gerektiren Azize Catherine Yortusu gibi belli günler, özel yemeklerin yapılmasını

gerektiriyordu. Beklenmedik kaynaklarda bir yemek bilgisi mirası ortaya çıkar. Engizisyon dönmelere, Hıristiyanlarla evlenen Yahudi kökenli insanlara saldırdığında, o insanların Yahudiliklerini ritüele ve inanca dayandırmaya çalıştı. Ne var ki, inançların kaybolduğu ve geriye sadece anneden kıza aktarılan sofra hazırlama tarzı, yağ kullanımı ve domuz jambonu ya da sosisinden uzak durmanın kaldığı ortaya çıktı. Bir kız yemek pişirme, turşu kurma, konserve, peynir ve tereyağı yapma becerilerini ne kadar çok edinirse, iyi bir hizmetçilik işi bulma şansı o kadar fazlaydı.

Bir anneden, kızına aşçılığın yanı sıra, tığ işi becerilerini de öğretmesi beklenirdi. İnce tığ işi, büyük bir hanımefendi olmanın işaretiydi. Sosyal düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, bir kadından bebek başlıkları ve takımları ve Noel'de kocasına ya da erkek kardeşine sunmak üzere işlemeli yelek yapması beklenirdi. Sosyal merdivenden aşağı inildikçe pile, dikiş, yama ve örgü yapmaya önem verilirdi. Gömlekler, iç eteklikler, çocuk giysileri ve iş elbiseleri evde kadınlar tarafından yapılırdı. Kızlara, evin etrafından kadınların görevi sayılan tüm işler de öğretilirdi. Küçük çocukların bakımına yardım ederlerdi. Erkek kardeşlerine yiyecek hazırlanmasına yardım eder ve giysilerini dikerlerdi.

1570 Norwich nüfus sayımı, kızların, erkek kardeşlerinden daha kolay kentsel ev sanayiine karıştıklarını gösterir. Altı ila on iki yaşında oğlanların üçte birinden azı çalışmaktayken, kızların beşte dördü çalışıyordu. Oğlanların üçte biri de okuldaydı. Erkek işini üstlenecek fiziksel güçten henüz yoksun ve olasılıkla bu yaşta kız kardeşlerinden daha az hünerli olan oğlanların sadece küçük bir azınlığı, kızların çoğunluğunu meşgul eden eğirme ya da örme işinde çalıştırılmaktaydı. Aynı şekilde, 1814 Brugge nüfus sayımı, kızlar on yaşında dantel yaparken, erkek kardeşlerinin kazançlı bir işte çalışmadıklarını gösterir.

Toplumun en alt düzeylerinde şöyle böyle bir yaşam sürdürmenin çareleri, aile üyeleri arasında yakın işbirliğini gerektirmekteydi; fakat işgücü içinde anne ile kız ortaklığı, herhalde en çarpıcısıydı. Kızlar hayatta kalma becerilerini annelerinden öğrenirlerdi. Anneler ve genç kızlar birlikte pazarda süt, çanak çömlek ve sebze satardı; birlikte dilenirlerdi de. Yoksulların ekonomisi, kaçınılmaz olarak hassas bir denge işiydi; dengesini kaybedip muhtaçlar safına katılanların haddi hesabı yoktu. Zor zamanlarda başvurulacak şey, değerli bilgiydi.

On altıncı yüzyılın ev içi davranış kitapları, hem anneye hem babaya düşen belli davranışları ve ahlaki değerleri aşılamalarına rağmen, sonraki iki yüz yıl boyunca teologlar ve ahlak yorumcuları, ka-

dın ahlakının en azından bir annelik mirası olduğuna giderek daha fazla ikna oldular. Bir kız evlat, annesi onu ne yapmışsa oydu. Bir cadı, ancak bir cadı (İngilizcede "cadı dölü" olarak işaret edilen) yaratabilirdi; piç doğuran düşük ahlaklı bir kadın, piç doğuracak bir kişi üretecekti. İffet, temizlik ve ağırbaşlılık erdemlerini çocuğuna aşılayan kadın olarak tanımlanan erdemli bir kadın, bu yargı skalasında bariz bir biçimde daha yukarıdaydı.

Anneler, popüler inançların aktarılmasında da önemli rol oynadılar. Çocuklarına masal anlatır, cadılara ve şeytanlara karşı onları uyarır, yaramaz perilere süt kâseleri bırakmayı öğretir, kötü diye algıladıkları şeylere karşı hazırlıklı olmalarını temin ederlerdi.

Pek çok Avrupalı ebeveyn, onlu yaşların başında çocuklarından ayrılırdı. Ondan sonra ilişkinin ne kadar sürdürüldüğü, okuryazarlığa, yakınlığa ya da göçmen bağlantıları yoluyla ikinci el ilişkiye göre değişmiş olmalı. Herhalde, kırsal sosyal merdivende kişi ne kadar aşağıda ise, ayrılış o kadar barizdi. Yine de, başka yerde çıraklık ya da hizmetçilik yapan genç erkekler ve kadınların önemli bir bölümünün, memleketleri karla kaplı Pireneler'de ya da çorak Maremma Toscana'daki küçük toprak parçasına geri döndüğüyle ilgili kanıtlar, aile kaygılarının çekim kuvvetine tanıklık eder.

On dokuzuncu yüzyıl tarihçileri, anne ile kız arasında "drahoma bağı" diye etiketledikleri ilişkiyi anlamak için can alıcı olduğuna inandıkları bir görüngünün farkına varmamızı sağlıyorlar. Bunun kökleri çok daha derinlerde. Her anne, kızının evlilikte maddi değerlere ihtiyacı olduğunu ve ne kadar çok şeyi varsa, cemaat içinde ve kocasının ailesinin gözündeki yerinin o kadar yüksek olacağını bilir. Anneler, drahoma biriktirme sürecinde, olasılıkla yumurta, bir çanak bal, besili bir domuz satışından elde edilen kazançların bir kısmını bir tarafa koyarlardı ya da anne ile kız, aynı amaçla, topladıkları yabani otlarla tavşan yetiştirirdi. Birçok anne, genç kızlarının tığ işlerini, çeperlerden toplanan ve yıllar geçtikçe kumaşa dönüştürülen ham yünden ya da kırpıntılardan yorgan yapmaya yönlendirirlerdi. Drahoma biriktirmede bu işbirliği, anne-kız ilişkisinin perçinlenmesine ve olasılıkla fiziksel uzaklığa dayanmasına yardım etmekteydi.

Kuşkusuz, modern sosyologlar anne ile kız arasındaki bağı, çekirdek ailenin üyeleri arasındaki bağların en güçlüsü sayarlar. Geçmişte böyle bir bağ, aile yönetimi öğretimini, sistemle başa çıkmayla ilgili ortak görüşleri ve bazen kocanın ve babanın varsayılan yetersizliklerine karşı bir dayanışma duygusunu da olasılıkla kapsayabilen karmaşık düşüncelerden kaynaklanmaktaydı. Üst sınıftan birçok kadın, loğusalık dönemi için annesinin evine giderdi ve an-

neler, Mme. de Sévigné'nin yaptığı gibi, bir kız evladın makul olmayan isteklerde bulunan kocasını azarlamak için kendi üstünlüklerini de kullanabilirlerdi. Daha aşağı bir sosyal düzeyde bu tür pratiklerin ne kadar yaygın olduğunu bilmek olanaksızdır. Bununla birlikte, müzikhol şakalarının müdahaleci cadaloz kaynanasının, Güney Avrupa'da olmasa da, evlenen karının kocasının ailesinin evine girdiği ve dolayısıyla potansiyel bir eleştiren güç olarak kaynanasıyla karşılaşmak zorunda olduğu Batı Avrupa toplumunda uzun bir geçmişe sahip olduğunun göstergeleri var.

Dulluk

Ebeveynler, çocuklarının yetişkinliğe ulaştığını görme şanslarının yüksek olmadığının farkındaydılar. Yetim kalan çocuk, özellikle yetim kalan kız çocuk, sadece kurgu yazarları tarafından değil, insanseverler ve ahlak yazıları yazanlar tarafından da özellikle risk altında sayılırdı. Dul kalan bir erkeğin görevi, yeniden evlenerek, evli olmayan bir kadın akrabayı eve getirerek ya da çocuklarını bir kız kardeşin evine göndererek çocuklarına ikame bir anne bulmaktı. Üvey anne, geleneksel olarak korkulu bir figürdü, kendi çocuklarını üvey çocuklarına tercih edeceği farz edilirdi. Baba için ikinci bir alternatif de, oğulun rolü değişmeden kalırken, anne ve ailenin yöneticisi rolünü en büyük kızına vermekti. Bu durum, kızın drahoma biriktirmek için kendi adına çalışma yeteneğini azaltmış ve baba yaşadığı sürece onun isteklerine eğilme beklentisini kızın omuzlarına yıkmış olabilir. Birçok bakımdan, babanın ölümünden çok annenin ölümünden korkulurdu. Diğer yanda, dul kalan bir anne de kızlarının omuzlarına yeni yükler bindirmek zorundaydı.

Bir kadını bir erkekle ilişkisine göre tanımlayan bir toplumda kocayı kaybetmek, açıkça, kadın için muazzam sosyal, ekonomik ve psikolojik sonuçları olan bir olaydı. Olasılıkla, ailenin sosyal konumu ne kadar yüksekse, karışıklık o kadar az olurdu. Aristokrat bir kadın, en azından teorik olarak, kocasından kalanlara, kocasının ölümü durumunda yaşadığı sürece kendisini geçindirmesi için drahomasını getirdiğinde garanti edilen gelire sahipti. Dahası dul aristokrat kadına, çocukların vesayet hakları devredilirdi. Dolayısıyla yönetici konumuna geçer ve herhangi bir vesayet olmaksızın kendi kaderinin hâkimi olurdu.

Epeyce kanıt, zengin dul kadınların, kocaları ölünce başarılı olduklarını gösterir. Örneğin, on sekizinci yüzyılda Bayan Delaney, ailesi tarafından ayarlanan olumlu bir biçimde tatsız bir eşleşmenin

kurbanı Lady Granville, bağımsızlığını korurken, servetinin peşinde koşan bir sürü koca adayını zevkle gizlenen bir ölçülülükle izleyen Londra sosyetesi duayeni olarak çiçek açtı.[10] Daha az uyumlu evliliklerden sonra, kişisel tercihe uygun olarak görkemli ve aykırı bir biçimde kendilerinden aşağı insanlarla ikinci kez evlenen Hester Thrale ve Leinster düşesi örneği vardı. Bayan Thrale, çocuklarının İtalyan öğretmeni Piozzi ile evlenince, sahte sofu Samuel Johnson da dahil, birçok dostunu kaybetti. Leinster düşesinin, oğlunun öğretmeniyle uygunsuz bir biçimde erken evlendiği düşünüldü –dükün ölümünden sonra sadece bir ay beklemişti– fakat en azından kadın dostları, sıcak ve anlayışlı davrandı. Dönemin mektupları, günlükleri ve kitapçıkları, orta ve üst sınıf erkekler arasında histerik bir takıntıyı açığa vurur: Ölmeleri halinde, dul kalan karıları, servetlerini fiziksel ilgilerini çeken aç jigololara yedirecekler miydi? Bu temanın en iyi abidesi, Samuel Richardson'ın *Familiar Letters on Important Occasions*'ında (1740), "Yaşlı bir zengin dulu zevk düşkünü çok genç bir beyefendiyle evlenmekten vazgeçirmeye çalışan bir beyefendiden mektuplar" başlıklı bölümdür.

Kilise adamları da, Reformasyon'un ve Karşı-Reformasyon'un öğüt edebiyatında dul kadınların çılgınlıklarına kafa yordular. Trento Konsili sonrasının reformcuları, dul kadınların fonlarını hayırsever amaçlara yönlendirmeye ve dulların kendilerine de kilise temelli etkinlik aracılığıyla anlamlı bir yaşam tarzı sağlamaya çalıştılar. Bu çabalarında bir başarıya da ulaştılar. Birçok dul kadın, evlilik yoluyla kazandığı serveti kullanarak, bir dini tarikatın kurucusu oldu. De Gondi'nin dul karısı ve Hayırsever Rahibeler'in kurucusu Louise de Marillac ve Ziyaretçiler'in kurucusu dul Jeanne de Chantal, göze çarpan iki örnektir; fakat daha fazlası vardı. Diğer zengin dullar *salonnières*, *philosophes* hamileri ve İngiliz mavi çoraplılar (entel kadınlar) olarak meşguliyet buldular.

Ne var ki, pek çok dul kadın, orta yaşta yetişkin çocuklu ailelerle ve yetersiz olanaklarla baş başa kalırdı. Toplum, dul kadından kocasını usulüne uygun ya da onuruyla gömmesini beklerdi; bunu yapmak, karşılayamayacağı masrafları gerektirebilirdi. Örneğin İrlanda'da dul kadının kocasının ölümü anısına yaslı bir köyü ağırlamasını gerektiren ölüyü bekleme töreni, Cashel piskoposundan başlamak üzere, din adamları tarafından, birçok yoksul kadını mahvettiği için ayıplandı. Ondan sonra, toplumun dul kadından beklentileri, metanet göstermesi ve çocuklarıyla birlikte yöre kilisesine yük olmamak için toparlanmasıyla sınırlı kaldı.

Cenaze töreninden dolayı, dulun borçlarının ödenmesi zorunlu değildi. Loncalar, dul kadının gerekli harçları ödemek koşuluy-

la kocasının adına üretime devam etmesine genelde izin verirlerdi. Loncadan en ucuz emek biçimi olan çırak tutma izni almak, işte varlığını sürdürmesi bakımından can alıcıydı. Çok az lonca, dul bir kadının yeni çırak almasına izin verirdi; kocası tarafından sözleşme yapılmış olanlarla işe devam etmesi de yasaklansaydı, kesinlikle dükkânı kapatmak zorunda kalırdı.

Hiç kimse, dul kadının kocası kadar iyi iş yapabileceğini düşünmezdi. Bu yüzden, alacaklı kalfalar ve hizmetçiler alacaklarını istemekte ve dulun sorunlarına yenilerini eklemekteydiler. Birçok dul, borçlarını ödeyemezdi ve bundan en çok zarar görenler, birikmiş ücretlerini alamayan hizmetçi kızlardı. Borçlar ödendikten sonra, dul, hangi düzeyde çalışmaya devam edebileceğine karar vermek zorundaydı. Yaptığı iş erkek fiziksel gücünü gerektiriyorsa, lonca tarafından kalfa çalıştırmaya mecbur edilirdi. Örneğin İngiliz ve Hollandalı kadınlar, ailenin matbaa işini sürdürmeye çalışabilirlerdi; fakat Kırtasiyeciler Kumpanyası'nın kuralları, baskı işini bir kalfanın yapmasında ısrar etmekteydi. Kadınlar bir cenaze işleri dükkânını idare etmeye devam edebilirlerdi, fakat cenaze arabasını çekecek erkekler çalıştırmak zorundaydı. Ne olursa olsun, ölüm ritüellerinde bir erkek varlığı şarttı. Cenevre'de, saatçilik bir erkek işi olmak zorundaydı; fakat dul kadın, imalatı kendi evinde sürdürebilir ve parçaların yapımında ve kasaların oyulmasında bir rol alabilirdi. Bir bütün olarak alındığında, bir bedel ödeyerek kocanın emeğinden yararlanma gereği, zanaatçıların dul karılarının, kocalarının işini tam işler durumda tutma yeteneklerini yüzde 90 azaltmaktaydı.

Küçük bir işletme, özellikle bir taverna, kafe bar, erzak dükkânı, kek, börek, pide üretimi ya da bir pansiyondan oluşan aile ekonomisi, bir kocanın ölüm olasılığıyla başa çıkmanın en iyi yoluydu. Bu faaliyetlerin çoğu, lonca yönetmeliklerine tabi değildi. Evlendiğinde belirsiz bir geleceği göz önüne alarak öğüt kitaplarının önerdiklerini harfiyen yerine getirip küçük bir işletme kuran hizmetçi kız, en iyi korunandı; zira bu faaliyetler lonca yönetmeliklerinin dışında kalmaktaydı. Kocanın sağlığında, işletme aile ekonomisinin sadece yardımcı bir parçası ise, erkek ortağın ölümü üzerine dul kadın geçinmek için işletmeye bakabilir ve çocuklar, girişime katkıda bulunabilirlerdi. Bu yüzden çok sayıda taverna, kabare ve küçük büfe dul kadınlar tarafından işletilmekteydi; dulun çocukları ise, sokaklarda tepside sıcak börek ve tatlı satmaktaydılar.

Çocuklarıyla birlikte geçinmek için tekrar kendi kol gücüne güvenmek zorunda kalan dul kadın, olasılıkla, Avrupa ekonomik hiyerarşisinde batılabilecek kadar aşağıya batardı. Yoksul listelerinde ve yardım kurumu kayıtlarında yer alırdı ve yardım alacaksa –ve

bu konuda otomatik hiçbir şey yoktu– iddiaları evrensel kabul gören en bariz aday olurdu.

Evde kalmışlık

Evde kalmış kızların durumu, kendilerine destek veren aile üyeleri yoksa, dul kadınların durumundan daha iyi değildi. Düşük kadın ücretleri, bağımsız bir varoluşu önlemekteydi. Bekâr kadınların çoğu, kasabalara üşüşür, tavan aralarını ve kiralık odaları paylaşır, birbirlerine destek olurlardı. Yetersiz ücretlerinden, hastalık, işsizlik ya da yaşlılık döneminde dayanacakları bir şey kalmazdı. Bazıları bir erkek kardeşin meskeninde barınak bulabilir ya da bir akrabanın yetimlerine ikame annelik yapabilirdi; fakat temel eğitimden fazlasını alanlar için bile, gelecek kasvetliydi. Mary Wollstonecraft, olanakların mürebbiyelerle, kâhyalarla, hanımefendi refakatçileriyle ya da mantocularla sınırlı olduğunu düşünüyordu. Sayıları giderek artan çaresiz orta sınıf kadınlar gibi, Wollstonecraft da kaleme yöneldi; fakat Fanny Burney, Mme. de Staël ve eli kulağında Jane Austen'in kadın edebiyatının standardını yükselttikleri ya da dönüştürmekte oldukları on sekizinci yüzyılın sonunda bile, yazılarıyla geçinmeyi başaran kadınlar, parmakla sayılacak kadar azdı.

Kız evlat, karı ve anne rolleri ve aile dışında, kadınlar epeyce şanssızlığa rağmen varlıklarını sürdürdüler. Virginia Woolf'un çok daha sonra gözlemlediği gibi, bağımsızlık özel bir gelire ve odaya bağlıydı. Aile içinde "doğal" kadının değişmez yeri, ailesi olmayan ya da kendilerini geçindiremeyen bir aile bulan kadınların karşısına muazzam sorunlar çıkarmaktaydı. Uzun erimde ve on sekizinci yüzyılın sonunda daha fazla, değişime güç verenler, kendilerine dayatılan model rollere uyamayan ya da uymak istemeyen kadınlardı. Mutlu olanlar ya da kaderlerine bir alternatif görmeyenler, tarihin yapıcıları olmayacaklardı.

2

Vücut, Görünüş ve Cinsellik

Sara F. Matthews Grieco

VÜCUDA YÖNELİK İKİ KARŞIT TUTUM erken modern dönemi karakterize eder. Bir yanda Rönesans vücuda temel bir güvensizliği, vücudun fani doğasına, tehlikeli iştahlarına ve birçok zayıflığına güvensizliği Ortaçağ'dan miras aldı. Bu kuşku ve ürkeklik mirası, Protestan Reform'a ve Katolik Karşı-Reformasyon'a taşındı; dolayısıyla on altıncı ve on yedinci yüzyılın Avrupalıları, vücut, vücudun görünüşü ve cinselliği konusunda erdem taslayıcılığına teşvik edildiler. Diğer yanda Rönesans, çıplaklığın yeniden keşfedilmesine ve fiziksel güzelliğin yeniden itibar kazanmasına da neden oldu. İtalyan yarımadasının sanatçıları ve hümanistleri, erken modern dönemin estetik düsturlarının ve seçkin ahlak ilkelerinin temelini oluşturacak olan Yeni-Platoncu dünyevi aşk ve güzellik gerekçelerini, klasik fiziksel ve manevi kusursuzluk ideallerini bütün Avrupa'ya yaydılar. Fakat pek çok hamamın ve genelevin kapanmasına, vücut hijyeni için suyun reddedilmesine ve diğer cinsel pratik biçimleri zararına evliliğe dayalı cinselliğin öne çıkarılmasına neden olan veba ve frengi belaları da İtalya'dan Avrupa'ya ulaştı. Bu yüzden erotik aşk takıntısı ile sosyal ve dinsel görev yükümlülükleri arasında kesintisiz bir diyalektik, vücuda ve cinselliğe yönelik tutumları damgaladı. Bu aynı paradoksal diyalektik, hemen hemen üç yüzyıl boyunca kadınların vücutlarını ve cinselliklerini de tanımlayacaktı.

Vücut

Kadınların sosyal kimliği, uzun süre, kültürlerinin bedenleriyle ilgili kavrayışları tarafından koşullandı. İster "eksik etek" ister "yürüyen rahim", ister ilahi güzelliğin dünyevi yansımaları ister İblis'in hizmetinde şehvet düşkünü dilber sayılsınlar, kadınların yaşamlarına, kendi toplumlarının daha özgül cinsiyet tanımlamaları kadar, genel olarak vücuda yönelik tutumları da egemen oldu.[1] Bu nedenle, on

altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar kadınların yaşamının hem sosyal hem imgesel boyutunu anlamak için, vücudun nasıl algılandığı ve ele alındığını anlamak önemlidir. Vücudun korunması, hijyeni ve bakımı için neler zorunlu sayılmaktaydı? Her şeyden önce, kadınlar hangi ölçütlere göre görünüşlerini şekillendireceklerdi ve bu görünüş hangi amaçlara hizmet edecekti? Kadın güzelliği düsturları ve fiziksel hijyen normları, ortaçağın sonu ile erken modern dönemin sonu arasında bir dizi anlamlı değişikliğe uğradı. Ne var ki, pratikteki ve zevkteki bu evrim sadece vücut kavramında ve kadınların görünüşündeki değişikliklerden fazlasını yansıtmaktaydı. Kronik bir sosyal istikrarsızlık, siyasal ve dinsel çatışma döneminde, sürekli ve bunaltıcı bir düzen kaygısını da yansıtmakta ve toplumsal cinsiyet kavramının her yerde hazır ve nazır, belirleyici bir rol oynadığı sosyal sınırları açıkça tanımlamaktaydı.

Kişisel Hijyen

Temizlik ve kişisel hijyen, erken Rönesans'tan on sekizinci yüzyıla kadar köklü bir dönüşüme uğrayan göreli kavramlardır. Daha önceleri düzenli banyo yapmaya ve sauna lüksüne bağlı olan vücut hijyeni, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda susuz bir iş haline geldi. Temiz çamaşır, temiz tenin yerini aldı. Yeni bir su korkusu, sosyal ayrım için yeni bir temel yaratan pudra ve parfüm gibi ikamelere yol açtı. Temizlik, her zamankinden daha çok, zenginlerin ayrıcalığı haline geldi.

Suyun Tehlikeleri. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, kamu kuruluşlarında ya da evin mahremiyeti içinde banyo yapma alışkanlığı fiilen ortadan kalktı. Bulaşıcı hastalık (veba ve frengi) korkusu ve fahişeliğe (birçok hamamın ikinci işi) yönelik daha sert tutumlar, pek çok hamamın kapanmasına neden oldu. Özel evlerde suya karşı artan güvensizlik ve yeni, "kuru" ve elitist kişisel hijyen tekniklerinin gelişmesi küvetin ortadan kaybolmasına yol açtı.

Hamamların bilinçli olarak ortadan kaldırılması, bir sosyal ve ahlaki hijyen hareketiydi. Yalnızca kişisel temizliğe ayrılmış olmaktan çok uzak olan bu kuruluşlar, sivil yetkililerce kentlerin ahlaki gidişatına bir tehdit olarak görülen hizmetler de sunmaktaydılar. Hamama gelenlere, suyun içinde ya da dışında şarap ve yemek ikram edilmekte, yıkandıktan sonra dinlenmek, âşıklarıyla buluşmak ya da bir fahişe tarafından eğlendirilmek isteyenlere yatak tedarik edilmekteydi. Birçok hamam erkeklere ve kadınlara farklı odalar ya da ayrı banyo havuzları tahsis etmesine (hatta bazıları, bazı günleri erkeklere bazı günleri kadınlara ayırmasına ya da sadece bir cinsiyete hiz-

met sunmasına) rağmen, pek çok hamam, çağdaşların zihninde genelevlerle ve tavernalarla bütünleşen zevk yerleriydi. Bu yüzden vaizler zamanlarını ve servetlerini "genelevlerde, hamamlarda ve tavernalarda" boşa harcayan gençlerin kötü alışkanlıklarına saldırdılar. Benzer şekilde, Albrecht Dürer'in gezi masraflarıyla ilgili dikkatli hesapları, hamam giderlerini (çoğunlukla dostlarıyla birlikte gittiği) kumar ve içki gibi diğer eğlence masrafları arasında sayar.[2]

Ne var ki, ahlaki bozulma, saunanın mahremiyeti içinde birbirine karışan çıplak ya da yarı çıplak vücutlarla bütünleştirilen tek kötülük değildi. Tavernalar ve genelevler gibi hamamlar da, veba sırasında kapatılan ilk kuruluşlar arasındaydı; o zamanın egemen inancına göre, bir araya toplanan insanlar öldürücü hastalığın yayılmasını kolaylaştırmaktaydı. Doktorlar ve kamu sağlığı görevlileri de, sıcak buharla gözenekleri genişleyen çıplak vücudun hastalığı taşıdığına inanılan kötü "miyasmalar"a karşı daha savunmasız olacağı korkusuyla, salgınlar sırasında her türlü banyoyu önlemeye çalıştılar. On altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca, derinin geçirgenliğine ve banyo yapmanın genel sağlığı tehdit ettiğine dair inanç, hamamların kötülüklerine ve suyun tehlikelerine karşı çeşitli savlarla dolu tıp metinlerini süslemeye devam etti. On altıncı yüzyılda frengi korkusu, diğer bulaşıcı hastalıkların yanı sıra, sıcak sularda başıboş dolaşan maceracı spermlerin kadınları döllemesiyle oluştuğu sanılan "hamam gebeliği" gibi hayali, fakat eşit ölçüde önemli korkularla birleşti. On yedinci yüzyıla gelindiğinde, sıcak suyun teorik olarak güçten düşürücü etkileri evrensel olarak kabul edilmekteydi: Genişleyen gözenekler vücudun öz sıvılarının kaçmasına izin vererek, yaşamsal güçlerin kaybolmasına, zayıflığa, hatta ödem, eblehlik ve düşük yapma gibi daha ciddi hastalıklara neden olmaktaydı. Banyo sonrası önlemler, birkaç gün sürebilen yatak istirahatini de kapsamaktaydı. 1610'da IV. Henri, bakanı Sully'nin huzura çağrılmasına rağmen, banyodan sonra dinlenmek zorunda olduğu için huzura çıkmamasını makul bulmaktaydı. Hükümdar, Sully'nin o gün evde kalmasını istemekle kalmadı, herhangi bir eforun bakanın sağlığına zararlı olabileceğini söyleyen kraliyet hekimine de danıştı. Tavsiyeye uygun olarak Sully, ertesi güne kadar kralın huzuruna çıkmaması konusunda uyarıldı.[3]

Banyo, yavaş yavaş, zevkli ya da hijyenik bir pratikten çok, zararlı öz sıvıları çekmek için şişe çekmenin kullanıldığı ve kaçınılmaz olarak bir dizi ön önlemin eşlik ettiği tıbbi bir pratik haline geldi. Vücut, ıslak olduğunda "açık" ve savunmasız, kuru olduğunda "kapalı" ve korunaklı sayıldı; kişisel hijyen sağlamak ve derli toplu görünmek için susuz tekniklerin kullanılması böyle gelişti.

Silme, Pudralama ve Koku Sürme. Bilginler, erken modern dönemde günlük yıkanmada suyun kullanılmamasının evrensel bir kir ve yağ durumuna bir sıçrama olduğuna uzun süre inandılar. Bu, tamamen doğru değildi. Bu dönemde aşağı sosyal katmanların pisliği, sırtlarındaki ev yapımı kirli giysiler kadar aşağı statülerinin de bir karakteristiği olarak kalmasına rağmen, gücü yetenler kişisel bakımlarına ve görünüşlerine, en azından dışarıdan görünen kısımlarına daha fazla dikkat etme eğilimindeydiler.

Suyun yerini, silme ve ovma, pudralama ve parfümleme aldı. Erasmus'un etkili *De civilitate morum puerilium*'u (1530) gibi görgü kitapları sadece burun silmenin ya da masada oturmanın uygun şeklini tarif etmekle kalmıyor, vücudu ve vücut deliklerini temizlemeyi de emrediyor ve böylece, seçkini "bayağı"dan ayıran yeni sosyal zorunlulukları vurguluyordu. Zarif hareketler, davranış ve görünüş, Ortaçağ'a ait doğuştan gelen eski hiyerarşinin yerini alan bir tarz hiyerarşisi oluşturan yeni elitler tarafından benimsenecek derecede sosyal düzey göstergeleri haline geldiler.[4] Aristokrat ve eğitimli kadınlar burada, iyi davranış ve sofistike görünüş alanında, ya İtalyan saray *conversazioni*'sinin az konuşan sanat perileri, ya alay edilen fakat nüfuzlu Précieuse'ler ya da edebiyat ve felsefe salonlarının ev sahibeleri olarak *arbiter elegantiarum* rolünü üstlendiler. Bu ortamlarda ağırlıklı olarak erkeklerden oluşan bir izleyici topluluğu, önemi giderek artan davranış tarzı ve sosyal adap alanında kadınların otoritesine ve yargısına saygı göstermekteydi.[5]

Yeni kibarlık normlarına uygun olarak, vücudun örtülmeyen kısımlarına, yüze ve ellere daha fazla dikkat edildi. Fakat on altıncı yüzyılda su, sabahları el ve yüz temizliğinde hâlâ kullanıldığı halde, on yedinci yüzyıla gelindiğinde sadece ağzı çalkalamak ve elleri durulamak için uygun sayılmaktaydı, o da şarap ya da sirke katılarak potansiyel zararlı etkileri hafifletilmek koşuluyla. Görgü kitapları, göze zararlı olduğuna, diş ağrısına ve nezleye neden olduğuna ve teni kışın aşırı solgunlaştırdığına, yazın aşırı bronzlaştırdığına inanıldığı için, yüzde su kullanımını özellikle istememekteydiler.[6] Baş, kokulu bir havlu ya süngerle iyice ovulmalı, saçlar taranmalı, kulaklar silinmeli ve ağız çalkalanmalıydı. Pudra, başlangıçta bir tür kuru şampuan olarak ortaya çıktı. Başa sürülüp bir gece bırakılır, sabahleyin yağ ve diğer kirlerle birlikte taranıp temizlenirdi. Ne var ki, on altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, parfümlü ve boyalı pudra hali vakti yerinde erkeklerin ve kadınların günlük bakımının ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Bu görünür ve kokulu aksesuvar, sadece kullananın sahip olduğu temizlik ayrıcalığını değil, sosyal düzeyini de ilan etmekteydi; zira moda da, zenginlerin bir ayrı-

calığıydı. On yedinci yüzyıla gelindiğinde pudra, Avrupa'nın üst sınıflarını o kadar fethetmişti ki, onurlu hiçbir aristokrat pudrasız dışarı çıkamazdı. Pudrasızlık sadece ikili bir kirliliğe (hijyenik ve sosyal) değil, sosyal madunluğa da işaret etmekteydi: "Siyah ve yağlı" saçlara sahip olanlar burjuvalar ve onların altındakilerdi.[7]

Parfüm de birçok erdemle onurlandırıldı; bu erdemlerin en önemlileri, hoş olmayan kokuların estetik olarak yok edilmesi ya da gizlenmesi ve hijyenik dezenfeksiyon ya da temizlik işlevleriydi. Yüzü ve gövdeyi, özellikle de koltukaltlarını ovmak için kokulu havlular kullanılırdı. Uzun süreden beri veba zamanlarında zenginler tarafından evleri, mobilyaları ve kumaşları dezenfekte etmek için kullanılan esans ve egzotik kokular, "temizlik" için elbise sandıklarında da kullanıldılar. Bu kokulardan bazıları o kadar güçlüydü ki, bir sandığın açılmasıyla bütün bir odayı kaplayabilirdi; bu yüzden 1639'da Saint Germain'de Kraliçe Anne'ın sandıkları açıldığında, hem hizmetçiler hem izleyenler, dışarı kaçıp oda havalanana kadar beklemek zorunda kaldılar. Pudra gibi parfümler de sosyal düzeyin bir göstergesi oldu ve "iyi" koku ile "kötü" koku arasındaki mesafe o ölçüde arttı ki, 1709'da Fransız kimyager Nicolas Lémery üç koku kategorisi önerdi: *Parfum royal* (kraliyet kokusu), *parfum pour les bourgeois* (burjuvalar için koku) ve tek amacı havayı dezenfekte etmek olan, yağdan ve isten yapılan *parfum des pauvres* (yoksulların kokusu). Bu, başka bir sınıfsal ayrıcalığın kaynağıydı; zira parfüm sadece vücudu korumakla kalmıyor, sağlık da sağlıyordu. Sadece kötü kokuları değil, bulaşıcı buharları ve miyasmaları da yok ediyordu: 1664'te Paris'te Hôpital de la Charité'yi ziyaret eden bir İtalyan, havayı temizlemek ve koğuşları dezenfekte etmek için her hasta yatağının yanına bir buket çiçek ve bir buhurdanlık koyulduğunu ifade etmekteydi.[8]

Daha Beyaz, Daha Temizdir

Vücudun görünen kısımlarının gözü rahatsız etmemesini ve buruna hoş gelmesini emreden yeni adap kuralları, hijyenden çok görünüşle ilgiliydi. Temiz bir görüntü ahlaki üstünlüğün ve sosyal düzeyin bir garantisiydi; beyaz ketenin önemi buradan kaynaklanmakta, ketenin açık yüzeyi altındaki tenin temizliğiyle özdeşleştirilmekteydi. Elbiselik bez, bu "dış zarf" ya da ikinci deri, "iç zarf" ya da üst deri için bir koruma işlevi de görmekteydi ve bu bakımdan, giderek diğer tüm temizleme işlevlerinin yerine geçer oldu. Beyaz kumaş, sadece teri emdiği için değil, kirleri çektiği ve dolayısıyla giyenin sağlığını koruduğu varsayıldığı için de özellikle değerliydi. Erken on ye-

dinci yüzyılda atlet ya da gömlek değiştirmek, hem burjuvazi hem aristokrasi için günlük hijyenin özsel bir öğesiydi; öyle ki, şatoların ve kasaba evlerinin inşası üzerine 1626 tarihli bir yazısında Savot, "kullandığımız iç çamaşırları vücutlarımızı temiz tutmamıza, iç çamaşır kullanmaktan ve bunun rahatlığından mahrum olan eskilerin küvetlerinden ve saunalarından daha iyi yardım ettiği için", evlerde banyo bölümlerinin artık gerekli olmadığına işaret etmekteydi.[9]

Geç on beşinci yüzyılda atlet ve gömlek, erkeklerin ve kadınların giysilerinin altından giderek daha cesurca görünmeye başladı. Boyunda ve bilekteki bağcık ya da fırfır tutamları, on altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde genişleyip gösterişli yakalıklara dönüşmüştü; on yedinci yüzyılda omuzdan, göğüsten ve koldan aşağı akan zarif işlemeli eklentilere ve on sekizinci yüzyılda bağcık çavlanlarına ve transparan süslere dönüştü. Bu yüzden Rönesans boyunca keten kullanımı, su ve banyo kullanımıyla ters orantılı olarak önemli ölçüde arttı. Jeanne d'Albret 1514'te öldüğünde, mal envanteri sadece birkaç iç çamaşırından bahsetmekteydi. Fakat yüzyılın sonuna gelindiğinde, Gabrielle d'Estrées'nin envanterinden sorumlu noter atletlerin "sayılamayacak" kadar çok olduğunu ilan etmekteydi. Erkekler de, ketenin değerine eşit ölçüde inanmaktaydılar. 1556'da Parisli hekim Jean Lemoignon'un öldüğü sırada otuz iki gömleği vardı ve 1567'de meslektaşı Geoffroy Granger, geriye otuz dört gömlek bıraktı. Ölüm sonrası envanterler, toplumun üst ve orta katmanlarının gardıroplarında da ketenin zaferine tanıklık ederler.[10]

Ne var ki, herkes her gün gömlek değiştirmiyordu. 1580'de Fransız III. Henri, çok sık çamaşır değiştirdiği için "efemine" sayıldı; oysa 1649'da Mme. de Montpensier, çamaşır değiştirme yoksunluğunun sosyal düzeyini zedelediğini düşünmekteydi. Bununla birlikte, on yedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde kentli nüfusun çoğu üç ila yedi günde bir gömlek değiştirmeyi ihtiyaçlarına yeter de artar buluyordu. Manastırlar ve okullar, düzenli olarak (günlük olmasa da) çamaşır değiştirmede ısrar ettiler ve çorap ve yakalıklarla ilgili benzer koşullar dayattılar. Farklı sosyal düzeylerden bireylerin hangi sıklıkta çamaşır değiştirme ihtiyacı hissettiklerinin ötesinde, keten, herkesin gücünün yetmediği bir malzemeydi. Öğrenciler, işçiler ve zanaatçılar, maliyeti keten bir iç çamaşırının dörtte biri kadar olan kenevirden yapılma gömlekler giymelerine rağmen, bunların fiyatı bile pek çok keseye fazla gelmekteydi. On yedinci yüzyılın ortasında Paris'te kenevir bir yelek, yaklaşık iki livre değerindeydi, ki bu da bir kol işçisinin üç ila dört günlük ücretine eşdeğerdi. Ayrıca kenevirin iki önemli dezavantajı vardı: Ketenden hem daha az beyazdı, hem daha az rahattı. Sadece keten ve ipek elit standartların is-

tediği kar beyazlığına ulaşabilirdi; yine "gerçek" temizlik, soylulara ve zenginlere özgü bir ayrıcalık olarak kaldı.[11]

Keten elbise ve iç çamaşırı, egemen sınıfların saptadığı standartların sadece hizmetçilere, ücretli işçilere ve zanaatçılara da sızmakla kalmayıp, kadın modasının belirleyici bir rol oynadığı bir iç çamaşırı çeşitlenmesine ve çoğalmasına da esin kaynağı olduğu on sekizinci yüzyıla kadar yaygın bir biçimde kullanılmadı. 1700'de ücretli kadınların sadece yüzde 78'i ve kadın hizmetçilerin yüzde 75'i bir atlete sahip olduğu halde, 1789'a gelindiğinde bu oranlar sırasıyla yüzde 93 ve yüzde 100'e yükselmişti. Toplumun alt katmanlarından hem erkeklerin, hem kadınların kullandığı elbiselik bez çeşitliliği de, o zamana kadar sadece zenginlere özgü olan bir karmaşıklığa ulaştı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde zanaatçıların ve burjuvazinin yüzde 75'i on ila on üç atlete, on bir çift çoraba ve otuz dört çift kolçağa sahipti. Dahası, hemen hemen tüm kadınlar iç eteklikler ve başörtülere sahipti; oysa sadece yüzde 60'ının korseleri ve gecelikleri vardı.[12] Ne var ki, paçalı don ya da külot, on dokuzuncu yüzyıla kadar üst sınıflarla (ve hanımefendilerinin ikinci el giysilerini giyen hizmetçilerle) sınırlı kaldı.

Paçalı donların bir İtalyan icadı olduğu ve Catherine de Médicis'nin, görgü kurallarını ihlal etmeden *à l'amazone* (eyerli) ata binmek için bu giyeceği Fransa'ya soktuğu söylenir. Birçok çağdaş, bir erkek giysisinin bu şekilde kadına uyarlanmasını onayladı; çünkü, hem attan düşme durumunda "erkek gözlerden ırak olması gereken bölümler"i saklamakta, hem de kadınları "ellerini kadınların gömleklerinin altına sokan hovarda genç erkekler"den korumaktaydı. Ne var ki, bu alışılmamış giysinin tek işlevi kadın edebini korumak değildi. Soylu kadınların zengin malzemeden yapılmış kendi *caleçon*'ları ya da *calzoni*'leri vardı; böylece, kendi telkin ve baştan çıkarma cephaneliklerine bir silah daha eklemekteydiler.[13] Sosyete orospularının benzer "eril" giysiler giymekten ötürü sürekli mahkûm edilmeleri olgusu, paçalı donların kadın çamaşırları envanterine oldukça cüretkâr bir eklenti sayıldığını doğrular. Paçalı donlar, bu hanımefendilerin hayranları nezdinde popüler olmalarına rağmen, karşı cinsin giysilerini giymeye karşı eklesiastik kararları ihlal etmekle kalmıyor, giyenlerin oğlan gibi görünmesini sağladığı için bu giysinin erkek homoseksüelliğine bir ödün oluşturmasından da kuşkulanılıyordu.[14] On sekizinci yüzyılda bile sadece kadın oyuncular, pencere yıkayıcılar, fahişeler ve aristokratlar, öncelikli işlevi paradoksal bir biçimde edebin korunması ve erotik imgelemin harekete geçirilmesi olarak kalan paçalı don giymekteydi. Kadın gardırobunun temel bir öğesi olarak külotların dayatılması, on dokuzuncu yüzyılın hijyenik devrimini bekleyecekti.

Suyun Geri Dönüşü

Erken modern dönem boyunca suya birçok zararlı güç atfedilmeye ve kuşkuyla bakılmaya devam edilmesine rağmen, banyo, on sekizinci yüzyılda hem lüks bir eğlence, hem bir terapi aracı olarak geri döndü. 1740'larda aristokratlar saraylarında ve kasaba evlerinde lüks banyolar inşa etmeye başladılar; bunlardan bazıları fıskiyelerle ve egzotik bitkilerle süslendi. Suya girme hâlâ koruyucu önlemlerle (bir ön temizlik, sonrasında yatak istirahati ve yemek) kuşatılmasına rağmen, uygulama rağbet görmeye başladı. 1751'de *Encyclopédie*'de tarif edilen küvet, şekil olarak günümüzdekilere benziyordu. Bakırdan ya da ağaç fıçılardan yapılan küvetler artık yuvarlak değil, 1,5 metre uzunluğunda, 60 santim genişliğinde bir dikdörtgendi.

Ne var ki, banyonun amacını ve vücut üzerindeki etkisini belirleyen şey, suyun yeri ve sıcaklığıydı. Özel evlerdeki sıcak banyolar, çoğunlukla bir aşk buluşmasına hazırlanmak üzere üşengeç kadınlar (ve erkekler) tarafından başvurulan sefahat olaylarıydı. Diğer yerlerde sıcak banyo, sağaltıcı bir işlev görebilirdi. 1761'de Sen nehrinin kıyısında, zenginlerin evlerine yakın ırmak suyunun faziletleriyle "tedavi" olabildikleri bir tesis inşa edildi. (Burada banyo yapmanın maliyeti, bir zanaatçının bir haftalık ücretine eşdeğerdi.)[15] 1750'den sonra, sağlığı korumada banyonun değeri üzerine bir sürü monografi zanaatçının ve tıbbi incelemenin ardından, soğuk banyolar giderek daha fazla popülerleşti: Usulüne uygun yapılan bir banyonun, öz sıvıların dolaşımına yardımcı olduğuna, kasları topladığına ve organların çalışmasını hızlandırdığına inanılmaktaydı. Yeni bir hekim kuşağı, vücudu kasan ve kuvvetini artıran soğuk suyun kuvvet verici niteliklerine hayran olmaya başladı. Demek ki, soğuk banyo vücudu temizlediği için değil, güçlendirdiği için yararlı sayılmaktaydı. Genel olarak soğuk banyo yapanlar, sağlık nedeniyle olduğu kadar bir tür estetik ahlak nedeniyle de bunu yapmaktaydılar. Yükselen ve enerjisiyle aristokratik takatsizliği küçümseyen bir burjuvazinin gözdesi olan soğuk banyo, inceliği çürümüşlüğünün kanıtı olan eski, "efemine" bir aristokrasiye karşıt yeni, "erkek" bir sınıfın simgesi oldu.[16]

Görünüş: Güzellik ve Kozmetik

Güzellik, her zaman kişisel temizlik kadar göreli bir kavram olmuştur. Ortaçağ'ın sonundan erken modern dönemin sonuna kadar, kadınsal güzellik ve ideal kadın biçimi bir dizi köklü dönüşüme uğra-

dı. Zayıflıktan tombulluğa ve tazelikten boyalılığa kadar, kadın görünümü ve siması, yeni görünüş standartları ve zevkleri, yeni güzel ve erotik idealleri yaratarak, değişen diyet, statü ve servet koşullarına yanıt verdi.

Şişman Güzeldir

Ortaçağ'ın ince, dar kalçalı ve küçük memeli aristokrat hanımefendi ideali on altıncı yüzyılda yerini, geç on sekizinci yüzyıla kadar geçerli kalan tombul, geniş kalçalı ve büyük memeli kadınsal güzellik modeline bıraktı. Vücut estetiğindeki bu değişim, elitlerin beslenme alışkanlıklarında anlamlı bir gelişime karşılık gelmekteydi. On dördüncü ve on beşinci yüzyılların yemek kitapları, şeker ve yağ içermeyen ekşi ve asitli soslara belirgin bir tercihi gösterir; oysa on altıncı ve on yedinci yüzyılın sosları yağ, krema ve tatlılarla doludur. Egemen sınıfların kadınları Ortaçağ'daki öncellerinden daha mı şişmandı ve bu yüzden, moda kendini değişen bir fiziksel gerçekliğe mi uyarladı? Yoksa Rönesans kadınları bilinçli olarak geçerli güzellik idealine öykünmek için mi yuvarlak bir görünüm geliştirdiler?[17] Ne olursa olsun, "sağlıklı" bir tombulluk, temizlik gibi, genel olarak zenginlere özgüydü; zayıflık, çirkinliğin, sağlıksızlığın ve yoksulluğun bir göstergesi sayılırdı. Ne de olsa, kadınların çoğunluğu –köylüler, hizmetçiler ve zanaatçılar– erkek akrabalarından daha az sağlıklıydılar, yiyeceğin en iyisi ve en çoğu sırasıyla ailenin erkek üyelerine ayrılırdı, ondan sonra sıra çocuklara ve en son olarak da kadınlara gelirdi. Avrupalı kadınlar on dördüncü yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar sürekli var olan ekonomik ve tarımsal krizin bir sonucu olarak daha az büyüdüler. Kadınların yetersiz beslenmesinin başka bir sonucu da, yaş ile vücut ağırlığı arasındaki oranın bir fonksiyonu olarak dalgalanan ergenlik çağındaki anlamlı değişimdi. Ortaçağ'da kızlar on iki ile on beş yaş arasında olgunlaşırlardı. Ne var ki, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortalama ergenlik yaşı –kent sakinleri için biraz düşük ve köylülük için biraz yüksek olmak üzere– on altıya yükseldi.[18]

Kronik yetersiz beslenmeyi, raşitizm, iskorbüt ve göze hoş görünmeyen çeşitli hastalıklar izledi. Üst sınıftan kadınların, sıkıntılı yaşamları yüzünden sadece çağdaşlarının gözüne çirkin görünmekle kalmayıp zamanından önce de yaşlanan kadınların bitkin, solgun ve sıska fiziklerinin aksine süt gibi bir ten geliştirerek kendilerini daha bahtsız kız kardeşlerinden ayırt etmeye dikkat etmelerinde şaşılacak bir şey yok. Hızlı metabolizmadan mustarip hali vakti yerinde kadınlar, kilo kaybetmekten sakınmak için özel karışımlara baş-

vurmaktaydılar. Örneğin, Glissenti'nin *Discorsi morali*'si (1609), Venedikli ve Napolili kadınların ideal ölçüleri korumak için yedikleri iki tip bademezmesinden söz eder. Diğer yanda Henri Estienne bu pratiği onaylamayıp, Fransız kadınları daha az etli butlu bir görünümü tercih ettikleri için takdir eder.[19]

Dişiliğin Yapılandırılması

Rönesans, sadece egemen sınıf kadınlarının tombul vücutları ve bembeyaz giysileriyle kendilerini sosyal astlarından ayırt ettikleri bir dönem değildi; aynı zamanda, kadınların giyim, görünüş ve davranış bakımından erkeklerden "farklı" olmasının daha fazla önem kazandığı bir dönemdi de. Geç Ortaçağ'ın kıyafet devrimi kadın ve erkek giyiminin farklılaşmasından ibaretti. Erkeklerin kaftanları bacaklarını açığa çıkaracak kadar kısaltıldı ve pantolon önü kapağı icat edildi. Diğer yanda kadınlar daha iffetli giyinme eğiliminde oldular. Uzun ve bol kaftanları, bir busk kullanılarak daha da inceleştirilen bir beli açığa çıkarmaktaydı ve daha liberal ahlak kurallarının izniyle, uygun bir biçimde pudralı ve allıklı bir çift dolgun memeyi bile gösterebilirdi. Her hareket, erkeklerin enerjik erkekliğine karşıt olarak kadınlardan beklenen inceliği ve yumuşaklığı yansıtmalıydı. Baldassare Castiglione'nin *Saraylının Kitabı*'nda (1528) gözlemlediği gibi, "Bir kadının tarzlarıyla, davranışlarıyla, sözleriyle, hareketleriyle ve duruşuyla hiçbir şekilde bir erkeğe benzememesi gerektiğini savunuyorum. Bu yüzden nasıl ki, bir erkeğin güçlü kuvvetli ve dayanıklı bir erkeklik sergilemesi uygunsa, bir kadının da her hareketinde kadınsı bir tatlılık havasıyla yumuşak ve zarif bir hassasiyete sahip olması uygundur."[20]

On beşinci yüzyıldan itibaren aile üzerine yazılar, görgü kitapları ve hatta tıbbi literatür, kadın cinsinin kırılganlığında ve erkeklerin kadınları sağlam, fakat yumuşak bir elle yöneterek doğal zayıflıklarına karşı koruma görevinde ısrar ettiler.[21] Şövalyenin hanımefendisine itaat ettiği ve hükümdarıymış gibi ona hizmet ettiği saraylı cinsiyet ilişkileri modeli yok oldu. Rönesans, kendisiyle birlikte, açıkça tanımlanmış sosyal sınırlara ve değişmez hiyerarşilere (cinsiyet hiyerarşileri de dahil) yönelik bir arzuyu, ekonomik ve siyasal yaşamın gerçeklikleri sınıf ayrımlarını bulanıklaştırdıkça ve eskisine meydan okuyan yeni elitler yarattıkça daha da önem kazanan bir arzuyu getirdi.[22] İsrafı önleme yasaları da sosyal statü, cinsel kimlik ve giyim konularına kronik bir ilgiyi yansıtmaktaydı. Örneğin, karşı cinsin kıyafetlerini giyme, evrensel olarak mahkûm edilmekteydi – kadınları, çağdaşlarını dehşete düşürerek erkek giysisi kul-

lanmaktan alıkoymayan bir olgu.[23] Kıyafet yasaları da kendini beğenmiş kadınların "çılgınca harcamaları"nı kınamakta ve onları, ulusal ekonominin yıkımından demografik krize ve kocalarının homoseksüelliğine kadar uzanan bir hastalıklar yelpazesine neden olmakla suçlamaktaydı. Hem giyimde hem davranışta ayrımlar, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda giderek daha fazla önem kazandı; oysa on sekizinci yüzyıl, geleneksel sınıf ve cinsiyet kategorilerinde önemli bir altüst oluşa tanık olacaktı. Aristokrat erkekler, giyimde bir kadınlaşmayı kullanarak üstün "duyarlılık"larını sergilediler. Sonra kaytanları ve ipekleri, daha haşin ve "erkek" bir burjuvazi tarafından reddedildi; burjuvazi için incelik ve zarafet, ne sosyal ne de ahlaki değerin bir ölçütüydü.

Kadınsal Güzellik Düsturları ve Ölçütleri

Erken modern dönem boyunca ruhani kültür, kadınsı çekicilikten ve bunun erkekler karşısında kadınlara verdiği güçten korkma eğiliminde olmasına rağmen,[24] Rönesans Yeni-Platonculuğu, güzelliğin iç ve görünmez bir iyiliğin dış ve görünür bir göstergesi olduğunu ilan ederek güzelliğe itibarını iade etti. Güzellik artık tehlikeli bir kıymet değil, aksine ahlaki karakterin ve sosyal konumun zorunlu bir yüklemi sayılmaktaydı. Güzel olmak bir zorunluluk haline geldi; zira çirkinlik sadece sosyal bayağılıkla değil, kötülükle de bütünleştirilmekteydi. Fahişeler çirkin frengi yaralarıyla, dejenere yoksul ucubeler deri illetleriyle ve uyuzla sıvanmıyorlar mıydı? Vücudun dış örtüsü, herkesin bakıp iç benliği görebildiği bir pencere haline geldi.

Kadınsı güzellik sadece ahlaki dürüstlüğün bir garantisi ve güzel bir simaya bakma ayrıcalığına sahip olanlara bir esin olarak yüceltilmedi; seri üretim aşk şiirleri, görgü kitapları ve kozmetik tarifleriyle ilgili derlemeler tarafından kodlandı da. Güzelliğin bir formülü vardı ve kadınlar görünüşlerini, erken modern dönem boyunca hiç değişmeden kalan standartlara uydurmak için epeyce sıkıntıya ve masrafa katlandılar. İtalya, Fransa, İspanya, Almanya ve İngiltere'de temel estetik aynıydı: Beyaz ten, sarı saç, kırmızı dudaklar ve yanaklar, siyah kaşlar. Boyun ve eller uzun ve ince, ayaklar küçük, bel esnek olmalıydı. Memeler sert, yuvarlak, beyaz ve uçları pembe olacaktı. Gözlerin rengi değişebilirdi (Fransızlar yeşile hayrandı; İtalyanlar siyah ya da kahverengiyi tercih ediyorlardı) ve bazen siyah saça ödün verilebilirdi; fakat kadınsal görünüş düsturu, yaklaşık üç yüzyıl boyunca özünde aynı kaldı.

Sözlü ve yazılı bir gelenek, kadınlara, on altıncı yüzyılın seyri içinde sayıları üçten otuza çıkan bir dizi "güzellik" atfetti. Morpur-

go'nun *El costume de la donne*'deki (1536) listesi daha da uzundu. Onun ideal kadını, en az otuz üç kusursuzluğa sahipti:

Üç uzun: saç, eller ve bacaklar
Üç kısa: dişler, kulaklar ve memeler
Üç geniş: alın, göğüs ve kalçalar
Üç dar: bel, dizler ve "doğanın tatlı olan ne varsa
yerleştirdiği yer"
Üç büyük ("fakat orantılı"): boy, kollar ve baldır
Üç ince: kaşlar, parmaklar ve dudaklar
Üç yuvarlak: boyun, kollar ve . . .
Üç küçük: ağız, çene ve ayaklar
Üç beyaz: dişler, gırtlak ve eller
Üç kırmızı: yanaklar, dudaklar ve meme uçları
Üç siyah: kaşlar, gözler ve "sizin de bildiğiniz o şey".[25]

On altıncı yüzyılda *blason* olarak bilinen bir edebi gelenek, bir hanımefendinin toplu ya da tek tek betimlenen çekicilikleri onuruna şiir geleneği de gelişti. Bu tür şiirlerden oluşan ve 1543'te yayımlanan bir derlemede, Clément Marot'nun ünlü *Blason du tétin*'ini, alın, kaş, gırtlak, yanak, dil, burun, diş, kalça, ses, ayak, saç, diz, göz, el, am, ağız, baldır, kol, yürek, kulak ve benzeri üzerine şiirler izler. Söylemeye gerek yok, bu şiirlerden bazıları nispeten hovardaca ve müstehcendi ve *blason*'ların birçok basımı, vücudun övülen çeşitli parçalarını temsil eden kaba ağaç baskılarla resimlenirdi. Paradoksal bir biçimde, bu resimlemeler kaba bir biçimde gerçekçi olma eğilimindeydi ve pek de erotik imgelemi uyarıcı sayılamazlardı.[26]

1550'lere gelindiğinde basmakalıp kadın güzelliği betimlemelerinden duyulan zevk yaygınlaşmıştı. Bireysel kadınların onuruna yazılan şiirler, kadınları estetik norm gereğince betimleme eğilimindeydi ve kadınlar, geçerli düstura uymak için kozmetik ürünlerine, korselere ve yüksek topuklu ayakkabılara yöneldiler. Eksiklikler dikkatli bir biçimde düzeltilmekte ya da olanaklı olduğunda gizlenmekteydi ve Ben Jonson'un *Epicoene*'sinde (1690) Nüktedan'ın işaret ettiği gibi, "Zeki bir kadın, en küçük kusuru kendi başına biliyorsa, bunu gizlemeye merak salar. Kısa ise, ayağa kalktığında oturduğu sanılsın diye, çok otursun. Ayakları kötüyse, uzun kaftan ve ince ayakkabı giysin. Elleri şişman ve tırnakları lekeliyse, ellerini az kullansın ve eldivenle hareket etsin. Nefesi kokuyorsa, asla açken konuşmasın ve her zaman uzaktan konuşsun. Dişleri koyu renkli ve eğri büğrüyse, özellikle ağzı açık ve yayvan gülüyorsa, çok az gülsün."[27]

Kozmetik Sanatlar

Kadınlar kendilerinden istenen kusursuzluğa nasıl ulaşırlardı? On beşinci yüzyılın ortasında matbaanın icadıyla birlikte, parfüm ve kozmetik tarifleri ve "sırları" (birçoğu Ortaçağ'da elyazması biçiminde dolaşımda olan) kitapları, bütün Avrupa'da ortaya çıkmaya başladı ve anneden kıza, eczacıdan oğluna aktarılan sözlü bir geleneği güçlendirip zenginleştirdi. Çoğunlukla erkekler tarafından, güzellik ölçütleri kadın okuyucuya örtük bir biçimde dayatılan erkekler tarafından yazılan bu derlemeler, nadiren güzelliğin sırlarıyla sınırlıydılar. İçerikleri eklektikti; tıbbi bilgiyi, yemek tariflerini, doğal büyüyü, astrolojik tabloları ve başka çeşitli sanatları (fizyonomi gibi) bir kitapta toplamaktaydılar.[28] Bu kitapları kim okuyordu? Elbette, belli bir sosyal tabakadan, okumayı bilecek kadar eğitimli kadınlar (ve erkekler). Örneğin Jean Liebault'un *Suların Damıtılması Üzerine Kısa Risale*'si (1578), "makyajla aşırı ilgilenmemesi", bunun yerine kendisini evin bakımına vermesi gereken iyi ev kadınlarına hitap etmekteydi. "Yine de", diye yazıyor Liebault, "kozmetik ürünleri yapmak için suyun nasıl damıtılacağını bilmesini isterim; kendisi kullansın diye değil, büyük lordlara ve hanımefendilere ve kendilerini boyamayı seven diğer insanlara satıp para kazansın diye".[29] Ne var ki, erken modern dönem boyunca vaiz kürsülerinde ve risalelerde sürekli tekrarlanan boyalı kadın yergileri dikkate alındığında, öyle görünüyor ki, ev kadınları Liebault'un onayladığından daha fazla makyaj yapıyorlardı. Kozmetiklerin pudra, parfüm ve keten elbise kadar özsel bir aksesuvar olduğu belli elit çevrelerin dışında, boyalar ve kremler kendini beğenmişliğin ve şehvete teşvikin bir göstergesi sayılmaktaydı.[30] Yine de tüm sosyal sınıflardan kadınlar, bazıları zararlı kozmetik karışımlarla görünüşlerini "iyileştirme"de kararlıydı. Leon Battista Alberti'nin *Libri della famiglia*'sında (1437), yeni evli Gianozzo, komşulardan biri üzerinde yarattığı kötü sonuçları tarif ederek genç karısını makyaj yapmaktan caydırmaya çalışır: "Ağzında sadece kararmış birkaç diş kalan bir kadın. Gözleri çökük ve her zaman kızarıktı, yüzü solgundu. Tüm teni çürümüş gibiydi ve mide bulandırıcıydı. İnsanın iğrenmeden bakabileceği tek şey, gümüş rengi saçlarıydı."[31] Ardından bu bitkin yaşlı kadının aslında otuz iki yaşından küçük olduğunu söyler. On altıncı yüzyıla ait *Tracte Containing the Artes of Curious Paintinge, Carvinge & Buildinge*, bir bölümünün tamamını, o sırada günlük olarak kullanılan bazı kozmetik ürünlerinin doğasına ayırır; kadınların bunların bileşimlerini ve kullananlar üzerinde yarattıkları kötü sonuçları bilmedikleri sanılmaktaydı. Bölüm, Kraliçe Elizabeth'in sa-

rayındaki hanımefendilerin yakındığı, gençliğin ve güzelliğin hızla solmasından kısmen sorumlu olabilen süblime cıvanın zararlı sonuçlarıyla ilgili korkunç bir betimlemeyle başlar:

> Süblimeye, ölü ateş denir; sinsi ve ısırıcı doğasından ötürü. Bileşimi, cam bir kapta damıtılan sülfürik asit, cıva ve tuzdan oluşur.
>
> Chirugion'lar buna aşındırıcı der. Bundan ötürü insanların tenine sürüldüğünde, hastaya fazla acı vermeden teni kısa sürede yakar, sürüldüğü yeri öldürür. Bu nedenle bunu yüzlerine süren kadınların, bir İspanyol katırı gibi, her zaman, öne çıkık siyah dişleri, rahatsız edici bir nefesleri, yarı yanık bir yüzleri ve düzgün olmayan bir tenleri vardır. . . . O yüzden daha güzelleşmeyi düşünen basit kadınlar çirkinleşirler, vaktinden önce yaşlanır ve diğer sıkıntılarla birlikte, kocalarının karıları yerine yabancıların peşinde koşmalarına vesile olurlar.[32]

Kozmetik ürünlerinin uzun erimli sonuçlarıyla ilgili uyarılar makyaja karşı ileri sürülen tek sav değildi. Boyanan kadınlar "Tanrının yüzünü değiştirme"kle de suçlanmaktaydılar. (İnsanlık Tanrının suretinde yaratılmamış mıydı?) *A Treatise against Painting and Tincturing of Men and Women*'da (1616) Thomas Tuke, hanımların Tanrıya "onun sahip olmadığı bir yüzle" nasıl dua edebildiklerine şaşmaktaydı. "Günahları yüzlerine yapışmışken nasıl af dileyebilirler?"[33] Boya eleştirilerinin altında, eril bir aldatılma korkusu da yatmaktaydı. Arzu ettikleri genç ve güzel kadın, yaşlı bir kocakarı ya da ustaca gizlenmiş hastalıklı bir vücut olamaz mıydı? Bunun ötesinde, kozmetikleri yapanların büyü sanatlarında acemi olmalarından kuşkulanılmaktaydı; zira birçok tarif, hazırlama sırasında tekrarlanması gereken büyülü sözleri ve toprak kurdu, ısırgan otu ve kan gibi bileşenleri kapsamaktaydı.[34]

Sürekli tekrarlanan uyarılara, erkeklerin zina ve aldatma suçlamalarına ve kozmetik ürünlerinin istenmeyen sonuçlarıyla ilgili günlük örneklere rağmen, kadınlar pudraların, kremlerin ve boyaların yardımıyla görünüşlerini "iyileştirme"ye kararlılıkla devam ettiler. On altıncı yüzyıl İtalya'sında kentlerdeki tüm kadınların, "bulaşıkçıların bile" makyaj yaptığı söylenmekteydi. Kozmetik ürünlerinin geniş sosyal dağılımının başka bir göstergesi de, belli karışımların maliyetlerini gösteren kozmetik tarifleri derlemeleridir. Örneğin, Caterina Sforza'nın *Esperimenti*'si (1490-1509) gücü yetenlere inci, gümüş ve değerli taşlar gibi malzemeler ve daha az zengin-

lere daha ucuz malzemeler önererek, yüzü beyazlaştıran kremlerin ve yanakları kırmızılaştıran boyaların alternatif tariflerini vermekteydi.[35]

Kozmetik ve kadın güzelliği üzerine pek çok kitap saçlara, yüze, boyuna, memelere ve ellere –tümü vücudun göze görünen parçaları– odaklanmaktaydı. Bu kitapları dolduran tarifler genellikle iki işlevden birini yerine getirmekteydi: Var olan kusurları gidermek ya da doğayı düzeltmek. Örneğin saçın sarı, sık, dalgalı ve uzun olması daha iyiydi; İtalyan kadınların saçlarını ağartmak için güneşte saatlerce kalmalarının (kar beyaz tenleri, tepeliksiz, geniş kenarlıklı güneş şapkası *solana*'yla korunmaktaydı), limon suyuyla ya da raventle yıkamalarının ya da sülfür ya da safrandan yapılma diğer karışımlar uygulamalarının nedeni budur. *Arte biondeggiante* olarak bilinen bu moda o kadar yaygındı ki, çağdaşların haykırışları duyuluyordu: "Bütün yarımadada bir tek esmere bile rastlanmıyor."[36] Doğal sarı saçın daha yaygın olduğu kuzey iklimlerinde bile, simsiyah saçlar küçük düşürücü bir sosyal handikap sayılabilirdi: Söylendiğine göre, Godelive de Bruges siyah saçlarından ötürü o kadar aşağılanmıştı ki, buna katlanmada gösterdiği tevekkül ve nedamet, azizlik yolunda attığı ilk adımdı.[37] Saçlar ağartıldıktan sonra, on altıncı yüzyılda hâlâ moda olan yüksek, açık alınlar yaratmak için alındaki saçlar kıl dökücü bir kremle dikkatli bir biçimde yolunurdu. Kaşlar da bazen tamamen, bazen saçla karşıtlık oluşturması ve gözleri çerçevelemesi için siyaha boyanan iki ince, geniş aralıklı yay oluşturmaya yetecek kadar alınırdı. Diğer yanda kirpikler estetik sayılmazdı ve Hollanda'dan İtalya'ya kadar pek çok Rönesans kadın portresinde görülebileceği gibi, ya süslenmeden bırakılır ya da tamamen yolunurdu. (Maskara, on sekizinci yüzyıla kadar kullanıma girmedi.)

Yüz, boyun, memeler ve eller pürüzsüz beyaz olmalı, stratejik yerlerde pembe tonlarla canlandırılmalıydı. Beyaz, temizlik, iffetlilik ve kadınlıkla bütünleştirilen renkti; "eril" güneşin daha parlak tonlarından ayrı olarak, "dişil" göksel cisim ayın rengiydi. Beyaz bir ten, köylülerin güneş yanığı derisinden farklı olarak işsiz güçsüz kent sakinlerinin ayrıcalığıydı da. Rönesans tabloları erkeklere sistematik olarak daha koyu, daha "erkek" bir ten verdiler; zira erkekler, eve kapanma eğiliminde olan kadınlardan daha fazla dışarıda zaman geçirmekteydi. Beyaz daha zarif, daha dişil, daha güzeldi. Koyu renk daha güçlü kuvvetli, daha eril, daha karanlıktı. Dolayısıyla kozmetik tarif kitapları sadece kadınların saçını altın sarısına dönüştürmenin "sırları"nı değil, erkekler için sakalın nasıl siyaha boyanacağıyla ilgili bilgileri de içermekteydiler. Kadınlar tarafından o kadar övü-

len fildişi ten, bir-örnek bir beyaz değildi. Yanaklar, kulaklar, çene, meme uçları (gösterildiğinde) ve parmak uçları, sağlık izlenimi vermek ve gözü cezbetmek için kırmızıya boyanırdı. Ne var ki, bazen ustaca sürülen boya tabakaları, kalınlığıyla kadınların gülümsemelerini, konuşmalarını, kahkaha atmalarını önleyen gerçek bir maske haline gelirdi. Castiglione, Aretino ve Piccolomini, kozmetiğin "ağaç heykel" gibi görünen ve "bütün vücutlarını döndürmeden başlarını çeviremeyen" kadınlara dayattığı katılığı eleştirmekteydi.[38]

Hünerin Sonu

Kadınların güzel görünmek için hissettikleri sosyal ve ahlaki zorunlulukta kozmetik ürünlerinin oynadığı rolün ötesinde, makyaj sosyal düzeyin zorunlu bir göstereniydi. Boya, vücudun görünen kısımlarının "giysi"siydi; sahibinin zenginliğini ve statüsünü açığa vuran zengin malzemeler, güzel elbiselik kumaşlar ve pahalı süsler kadar, kullananı ayırt ederdi. Kozmetik nihai aksesuvardı; şık bir kadın kozmetiksiz kendisini çıplak hissederdi. On sekizinci yüzyılda, modaya uygun bir görünüşün ayrıntılı yapılandırılması yeni bir sosyal olaya, *toilette*'e yol açtı; yarı-özel bir iş olan *toilette* sırasında, bir kadın binlerce güzelliğine kaçamak göz atan ayrıcalıklı birkaç hayrana kırıta kırıta kendini gösterirken, kuaförünün, terzisinin ve hizmetçilerinin şahsı hakkında yaygara koparmalarına izin verirdi. Kişisel görüşün fiili kusursuzluğu kadar, hüner, icat ve baştan çıkarıcı bir kamusal kişiliğin bilinçli inşası da *toilette*'in amaçlarıydı. *Levée du roi* kadar *cabinet des précieuses*'den de esinlenen bir tören olan *toilette*, her kadından bir kraliçe çıkarmaktaydı.

Böyle bir hüner sonsuza kadar süremezdi. Kilise adamlarının, ahlakçıların ve hekimlerin üç yüzyıllık aralıksız eleştirisinden sonra, erken modern dönemin ağır makyajı, tenkitçi bir burjuvazinin (kozmetik ürünlerinin kamuflajını aristokrasiye atfedilen sahtekârlıkla özdeşleştiren) yükselişine, elit bir kırsal yalınlık nostaljisine ve belki de en önemlisi, yaralarıyla teni çirkinleştiren çiçek aşısının yaygınlaşmasına boyun eğdi. Geç Ortaçağ'dan beri ilk kez "doğal görünüş" tekrar moda oldu. Katı kuralcı sertlikle ya da aziz mütevazılığıyla artık bütünleştirilmeyen su ve sabun temizliği, XVI. Louis döneminde, kadın güzelliğinin *summum*'u sayıldı (biraz yardımla). On sekizinci yüzyıl yeni bir kadın estetiğiyle, erken on dokuzuncu yüzyılın ve Romantik kadınlık kavramının tonunu saptayan bir duygu ve his inceliği taşıdığı varsayılan iri gözlü, solgun bir surat ve ince, mecalsiz bir biçimle kendini ifade eden Romantik öncesi bir zarafet ve yalınlık zevkiyle kapanacaktı.[39]

Cinsellik

Erken modern hijyenik ve kozmetik pratikleri, sağlık kaygısından fiziksel görünüşle ilgili sosyal zorunluluklara kadar uzanan çeşitli inanç ve kaygılar motive ettiyse de, bu pratiklerin belki de en evrensel amacı Eros'a hizmetti. On yedinci yüzyıl Avrupa'sında geriye kalan birkaç hamam hâlâ iki amaca hizmet etmekteydi ve sağlık nedeniyle hamama gitmeyen kişi, çok büyük olasılıkla, âşıkane bir buluşmaya hazırlanıyordu. Aynı şekilde kadın kozmetikleri, ahlakçılara ve teologlara göre, erkekleri şehvetin tatlı ıstırapları içinde cehennem azabına teşvik eden baştan çıkarıcı gizemli güçlerinden ötürü evrensel olarak kınanmaktaydı. Her zaman var olan ve giderek daha fazla denetim altına alınan cinsellik, hem laik hem dini otoritelerin korkulu rüyası haline geldi. Sadece evlilik bağlamında ve yalnızca üreme işlevi için izin verilen seks, kentsel ve kırsal nüfusun ahlak kurallarını hem devlet, hem kilise tarafından kesin bir biçimde tanımlanan çizgilere uygun biçimlendirmeye çalışan bir kontrol ve baskı dalgasıyla karşı karşıya kaldı.

Erdem Taslayıcılığının Rönesansı

Ortaçağ, hazzın reddini ve üreme zorunluluğunu temel alan bir cinsel etik formülasyonuna tanık olduğu halde,[40] çıplaklığın ve evlilik dışı cinselliğin tüm biçimlerine karşı tutarlı bir kampanya ancak on altıncı yüzyılda başlatıldı. 1500 ile 1700 arasında vücuda yönelik yeni tutumlar ve yeni davranış kuralları, günlük yaşamın tüm alanlarında iffetin ve tevazunun öne çıkarılmasına yol açtı. Genelevler kapatıldı, hamama gidenlere gömlekli kalma zorunluluğu getirildi ve onaylı uyku giysisi olarak geceliğin yerini zıbın altı. Vücudun aşağı kısmı ayrı bir dünya, on yedinci yüzyıl Précieuse'lerinin adlandırmayı reddettikleri yasak bir ülke haline geldi. Protestan Reformasyon ve Katolik Karşı-Reformasyon'un etkisi altında sanatçılar, zor kazanılan insan biçimini sergileme savaşından vazgeçtiler ve gelişigüzel kumaş kıvrımları, yapraklar ve tesadüfi fundalar, tekrar çıplak bedeni örttü.[41] Çıplaklık bayağılaştı, sadece çırakların sıcak bir yaz gününde ırmakta spor yaparken kamusal gözlere dayattığı bir şey haline geldi; o durumda bile, 1541'de Frankfurt'ta bir ay katıksız hapis cezasına çarptırılan sekiz genç örneğinde olduğu gibi, başları belaya girebilirdi.[42] On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Parisli zarif hanımlar Sen nehri kıyısında çıplak erkek vücutlarını görünce baygınlık geçirirken, bu hanımların özel banyo suları, hizmetçileri çıplaklıklarını görmesin diye, süt ve bir avuç kepekle bulan-

dırılmaktaydı. Tevazu sosyal ve ahlaki bir ayrımın göstergesi haline geldi, özellikle hem aşağı tabakaların hoyrat fizikselliğini, hem aristokrasinin hovardaca kayıtsızlığını mahkûm eden toplumun orta katmanları için değerli oldu.

Sosyal ahlak anlayışındaki yeni dalganın ilk kurbanları kadınlardı. Öteden beri kadın düşmanı teologlar ve cinsel bakımdan engelli ruhban sınıf tarafından Havva'nın kızları olarak ayıplanan kadınlar, yaşamdaki öncelikli hedefleri erkekleri baştan çıkarıp İblis'e teslim etmek olan sinsi ayartıcılar olarak temsil edildiler.[43] Tıp bilimi erotik doyumun kadınlar için biyolojik bir zorunluluk olduğunu ilan ederek, kadın cinselliğiyle ilgili bu obur vizyonu güçlendirdi. Sadece "aç" rahimleri sürekli duyurulmayı istemekle kalmıyordu, korkunç düzensizlikler de üreme "doğal" zorunluluğunu göz ardı edenlere eşlik etmekteydi. Histeri (kökeni rahimde yatan bir rahatsızlık) cin çarpma ve diğer zihinsel hastalıklardan sorumlu tutuldu.[44] Kadınlar, seks ve günah arasındaki eşitliği güçlendiren başka bir faktör de, geç on beşinci yüzyılda frenginin ortaya çıkışı ve hızla yayılmasıydı. En şiddetli salgınlar 1550'lerde dinmiş olmasına rağmen, hastalık, şehvet günahına yeryüzünde verilen bir ceza olarak ve her şeyden önce kötü şöhretli evlerde sık sık bulunmanın bir sonucu kabul edilmiş ve çağdaş imgeleme silinmez bir biçimde kazınmıştı.

Belediyelerin sahibi olduğu ya da ruhsat verdiği genelevler, Geç Ortaçağ kasaba ve kentlerinin ortak özelliğiydi. Fahişelik sadece sayıları giderek artan delikanlıların, bağımsız çırakların ve geç evlenen erkeklerin ihtiyaçlarını karşılamak için değil, zamanın en büyük sosyal hastalıklarından biri ve veba, açlık ve savaş gibi ilahi gazabın çeşitli tezahürlerinin sorumlusu sayılan erkek homoseksüelliğiyle savaşmak için de teşvik edildi ve korundu.[45] Ne var ki, on altıncı yüzyılda, fahişeliği teşvik eden aynı belediyeler kendi resmi genelevlerini kapattılar. Zamparalığı ve hastalıkları yaygınlaştırmak, kavgalara ve diğer sivil kargaşa biçimlerine neden olmak, gençleri kötü yola düşürmek, zinayı kolaylaştırmak ve aile servetlerini harap etmekle suçlanan fahişeler, hem dinsel hem laik otoriteler tarafından ortadan kaldırılması gereken "suçlu" topluluklardan birinin üyeleri (serseriler ve cadılarla birlikte) oldular.[46]

Rönesans'ı karakterize eden yasama otoritesinin ve iktidarın konsolidasyonu sadece ceza hukukuyla değil, ahlaki suçlarla da ilgiliydi. Laik yasa koyucuları ilgilendirdiği kadarıyla, teologlara göre günaha yatkın olan vücut, bir o kadar "suç"a da yatkındı. Yeni yeni cezalar getirildi ve eski suçlar, yeni "düşman"lara karşı işlenmişse, önemsiz kusurlara dönüştü. Bu yüzden Avusturyalı I. Ferdinand,

1560'ta, ahlaki suçlara karşı bir *Keuschheitscommission*'un (İffet Komitesi) yaratılmasıyla sonuçlanan bir dizi buyruk çıkardı; oysa daha beş yıl önce Fransa'da bir fahişeye tecavüz, cezalandırmaya değmeyecek kadar önemsiz bir suç ilan edilmişti. Aynı zamanda Katolik ve Protestan din adamları, kamuoyunu hayat kadınlarına karşı harekete geçirdiler: 1537'de Ulm'da, 1553'te Regensburg'da ve 1562'de Nuremberg'de genelevlerin kapatılmasından Lutherci vaizler sorumluydu. Sivil mahkemelerdeki tutuklamaların ve yargılamaların çoğu, cinsel suçlarla ilgiliydi. 1562'de Cenova'da görülen ceza davalarının en az yüzde 20'si yasadışı cinsel ilişkilerle ilgiliydi.[47] On yedinci ve erken on sekizinci yüzyıl cinsel davranışları aynı şevkle denetim altına almaya devam etti. 1694'ten 1717'ye kadar Arras'taki yerel mahkemenin görüştüğü 232 davanın 100'ü cinsel suçlarla ilgiliydi: 92'si fahişelikle, 3'ü tecavüzle, 4'ü metreslik sorunlarıyla ve 1'i çokeşlilikle ilgiliydi.[48] On sekizinci yüzyılın ortasına kadar hem kilise hem devlet, şehvani faaliyeti zorunlu bir amacın talihsiz bir aracı sayan, evliliğe dayalı ve natüralist bir cinsel ilişki kavrayışını kollayıp erotizmi mahkûm ederek vücut ve vücudun cinselliği üzerindeki haklarını kıskançlıkla korudu.

Onaylanan Cinsellik

Hem dinsel, hem laik otoritelere göre biri kabul edilebilir, diğeri ayıp sayılan iki temel cinsel davranış tipi vardı. Birincisi evliliğe dayalıydı ve üremenin hizmetindeydi. İkincisine aşk tutkusu ve şehvani haz egemendi, sonucu bozuktu ya da meşru değildi, mantığı kısırlık mantığıydı. Evlilik dışında suç olan şehvani tutku, sadece kontrollü, sözleşmeye dayalı karıkoca sevgisi kavramını ve âşıkane aşırılığın sıcaklığında gebe kalınan evladın sağlığını değil, manevi sevgi yerine dünyevi sevgiyle kirlendikleri için çiftin Tanrıyı sevme yeteneklerini de tehdit ettiği evliliğin sınırları içinde daha da büyük bir suçtu.

Oynaşma ve Evlilik Öncesi Seks. Teologların, hekimlerin ve sivil yetkililerin normatif buyruklarına rağmen, gençler erotik hazzı denemek için her zaman evliliği beklemediler. Erken modern dönemde erkekler ve kadınlar giderek daha geç yaşta (ortalama yirmi beş ila yirmi sekiz yaşında) evlendikleri için, meşru seks deneyimini yaşamadan önce on yıllık bir cinsel olgunluk dönemi vardı.[49] Tarihçiler, bu yıllardaki cinsel etkinliğin kapsamı konusunda farklı görüşlere sahiptirler: Avrupa'yı bir iffet dalgası mı kapladı, yoksa erotik ihtiyaçlar alternatif kanallar mı buldu? On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyılın ortasına kadar rekor düzeyde düşük meşru çocuk doğum oranı ve genelevlerin büyük çoğunluğunun kapanması, bazı ta-

rihçileri, yaygın cinsel perhizle sonuçlanan kitlesel bir içselleştirmeyi varsaymaya itti.[50] Bazı bilginler, cinsel davranışta mastürbasyondaki artıştan basit doğum kontrolüne kadar uzanan önemli değişimleri öne sürdüler.[51] Bununla birlikte, iyi belgelenmiş bir cinsel pratiğin varlığı konusunda bilginler hemfikirdirler. Çeşitli kontrollere tabi koşullar altında, aşağı sosyal tabakalardan genç erkekler ve kadınlar belli miktarda cinsel deneye girişebiliyor ve ahlaki sansüre maruz kalmadan potansiyel evlilik modelleri "deneyebiliyorlardı".

İngiltere'de "elbiseyle yatmak", Fransa'da *maraîchinage*, *albergement* ya da *créantailles* olarak bilinen, ebeveyn onaylı çeşitli evlilik öncesi flört, cinsel deneyim ve hatta birlikte yaşama biçimleri bütün Avrupa'da uygulanmaktaydı. Elbiseyle yatmak genellikle geceleyin, ailenin geri kalan kısmından ayrı bir odada, yatakta, karanlıkta ve yarı çıplak kur yapmayı gerektirmekteydi. Bununla birlikte, iki genç insanın geceyi birlikte geçirmelerini gerektirmesine rağmen, gebeliğe fazla yol açmazdı. Fransa'da Vendée'de *maraîchinage*, kolektifti; âşık çiftler aynı odada, hatta aynı yatakta buluşurlardı. Savoy'da oğlan kızla yatağa girmeden önce onun bakireliğine saygı göstereceğine yemin etmek zorundaydı. İskoçya'da kızın baldırları simgesel olarak birbirine bağlanırdı.[52] Elbiseyle yatma, sevgiye ve cinsel çekiciliğe dayanan evliliklere yol açmaktaydı. İki tarafa, birbirlerinin zihniyetini ve karakterini biraz derinliğine araştırma, olgunluk ile evlilik arası on yılda istenmeyen bir gebelik ya da kötü kader bir evlilik riskine girmeden cinsel doyumu yaşama fırsatı sunmaktaydı. Geç on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda evlilik öncesi cinsel pratiklerdeki artış, gençlerin artan ekonomik bağımsızlığına ve evliliğin temeli olarak sevgiyi almaya yönelik artan talebe bağlanmıştır. Geçinmek ve erken evlenmek kolaylaştığı için ebeveyn kontrolü geriledi, kızlar bakirelikleri konusunda daha az kıskanç oldular ve daha fazla sayıda evlilik öncesi gebeliğe, daha liberal cinsel ahlak kurallarının yaygınlaşması eşlik etti.[53]

Etkili doğum kontrol araçlarına sahip olmayan bir toplumda evlilik öncesi cinsel ilişkinin en güvenilir göstergesi, evlilikten sonra henüz 8,5 ay geçmeden doğan çocukların sayısıdır. Bir tek cinsel ilişkiden gebe kalma ihtimali yüzde 2 ila yüzde 8 arasında olduğuna göre, evliliğe yol açan gebelik, çok büyük olasılıkla, birkaç haftalık, hatta birkaç aylık kontrolsüz cinsel ilişkinin sonucuydu. Ne var ki, evlilik öncesi tüm gebelikler çocuğun babasıyla evlenmeyi gerektirmiyordu. Bazı nişanlı çiftler evlenmeden önce birlikte yaşamalarına ve birleşmeleri aileleri tarafından engellenen bazıları ebeveyn rızası almak için gebeliği kullanmalarına rağmen, zengin erkekler tarafından metres tutulan aşağı sınıftan kızlar ve işverenleri tarafından baş-

tan çıkarılan hizmetçiler, bu amaçla sağlanan çeyize sahip olmaya sevinen yoksul erkeklerle evlendirilirdi. Evlilik öncesi gebelik koşulları ne olursa olsun, İngiliz vaftiz sicilleri, evlilik öncesi gebelik oranının 1550-1749 yıllarında yüzde 20'ye, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında yüzde 40'ın üzerine fırladığını gösterir.[54]

Hem Protestan, hem Katolik otoriteler bu tür yaramazlıklara hoşgörüyle bakmadılar. On altıncı yüzyılda ve özellikle Trento Konsili'nden (1563) sonra, Roma Kilisesi evlilik öncesi cinsel ilişkilerin tüm biçimlerine karşı sistematik bir mücadele yürütmeye başladı. Piskoposluk buyrukları bu savaşın Fransa'daki gidişatına işaret eder. Savoy'daki gençler, 1609'da *albergement* haklarını kaybettiler. Pirene'deki Bayonne ve Alet diyakozluklarında, *fiançailles* döneminde cinsel ilişki göreneği 1640'a kadar devam etti ve o tarihte aniden aforozun gerekçesi haline geldi. Champagne'da *escraigne*'lerde oğlan-kız buluşmaları, 1680'de aforozu gerektiren bir suç haline geldi. Benzer şekilde, 1772'de Protestan Montbéliard Kontluğu'nda sulh hâkimi Württemberg dükü gece ziyaretlerine hâlâ saldırmaktaydı.[55]

Evlilik öncesi cinsel ilişkiyi ve birlikte yaşamayı bastırmaya yönelik sayısız ve sürekli tekrarlanan girişimlere rağmen, kırsal alanlar "onaylı" evlilik modeline (bu modele göre, tüm eşler ebeveynler tarafından ayarlanmalıydı) uzun süre direndiler. Fransa'da on dokuzuncu yüzyılda antropologlar, bazıları yirminci yüzyılın başına kadar varlığını sürdüren benzer oynaşma ritüellerinin kanıtlarını şevkle topladılar.[56] Ne var ki, servetin daha fazla ağırlık kazandığı kentlerde evlilik modelinin seçiminde ebeveyn etkisi mutlaklaştı. On altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa'sı ebeveyn rızası olmayan evliliklere karşı ve gençleri, daha önce birbirlerine söz vermiş, yüzük takmış ya da cinsel ilişkiye girmiş olsalar bile hayat arkadaşlarını seçme hakkından yoksun bırakan bir dizi resmi karara tanık oldu. Toplumun orta ve üst katmanlarının sosyal, ekonomik ve siyasal tutkularında evlilik stratejilerinin kilit rol oynadığı kentsel alanlarda özellikle etkili olan ataerkil evlilik modeli, "anglomania"nın üst sınıflar içinde yeni, duygusal bir karıkoca sevgisi görüşüne doğru aşamalı bir hareketi daha da geçerli hale getirdiği on sekizinci yüzyıla kadar meydan okunmadan kaldı. Aristokrat İngiltere, karı ile koca, ebeveynler ile çocuklar arasında daha yakın, daha sevecen ve daha eşitlikçi ilişkilerin, Geç Ortaçağ'dan beri egemen olan ataerkil hiyerarşinin yerini aldığı yeni bir aile ideolojisi geliştirmede Avrupa'nın bir adım ilerisindeydi.[57] Ne var ki, evlilik modelinin seçiminde karşılıklı sevgi gereğinin en ateşli savunucuları bile, evliliğin diğer iki olası nedenini mahkûm etmede eşit ölçüde kararlıydılar: Birçok sefil evliliğin temelinde yattığı savunulan parasal kazanç arzusu ve

gerçekçi olmayan karıkoca saadeti beklentileri yaratan cinsel ya da romantik tutku.

Karıkoca İlişkileri: Üremeye Karşı Haz. Erken modern Avrupa'ya özgü cinsel davranışın birkaç özelliği vardır. Birincisi, ergenlik çağı ile evlilik arasında ortalama on yıllık bir ara dönem vardır. Aşağı sosyal tabakalar arasında daha geniş olma eğiliminde olan bu mesafe, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca genişlemeye devam etti. Dahası, köylüler ve kent yoksulları arasında yaklaşık yüzde 10'a ve elitler arasında yüzde 25'e varan oranda insan hiç evlenmedi. İkinci benzersiz özellik, romantik aşk fikri ile cinsel dürtünün biyolojik değişmezinin üst üste binmesidir. On ikinci yüzyılın trubadur edebiyatında tümüyle evlilik dışı bir ideoloji olarak başlayan romantik aşk kavramı, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda matbuat ve okuryazarlıktaki artışla yaygınlaştı ve on sekizinci yüzyılın ortasında gerçek yaşamda kendine yer bulana kadar şiire, oyunlara ve romanlara esin kaynağı oldu. Üçüncü ve son özellik, cinselliğin meşruiyetinde ve pratiğinde Hıristiyan ideolojinin ağırlığıdır. Ortaçağ'ın bakirelik idealinin yerine kutsal evlilik idealini geçirmeye yönelik hümanist ve Protestan çabalarla biraz hafiflese de, cinselliğe yönelik egemen tutum, kuşkucu ve düşmanca bir tutum olarak kaldı.[58] Tıbbi literatür, teolojik yazılar ve ahlak risaleleri, sadece üremenin yararı için hazza izin veren doğumcu bir cinsel etkinlik görüşünü öne çıkarmada hemfikirdi.

Dini otoriteler, evlilik dışı her cinsel edimi ve üremenin yararına olmayan her karıkoca edimini ölümcül bir günah saydılar. Aziz Hieronymus, karısını aşırı tutkuyla kucaklayan kocanın, karısını bir metresmiş gibi sadece zevkinden ötürü sevdiği için bir "zinakâr" olduğunu ilan etmişti. Aquino'lu Tommaso tarafından yeniden ifade edilen ve on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca günah çıkarma elkitaplarının yazarları tarafından sürekli tekrarlanan evlilikte tutkunun kınanması, şehvet düşkünü koca kadar aşk düşkünü karıyı da mahkûm etmekteydi. Çiftin benimsediği pozisyonlar bile katı kontrollere tabiydi. *Retro* ya da *more canino* (arkadan pozisyon; anal ilişkiyle karıştırılmamalıdır), hayvanların çiftleşmesini taklit ettiği için insan doğasına aykırı ilan edildi. *Mulier super virum* (kadının üste olduğu pozisyon), kadını pasif ve bağımlı sosyal rolünün aksine aktif ve üstün bir konuma soktuğu için eşit ölçüde "doğadışı"ydı. Onaylı formülün –kadın sırtüstü yatar durumda, erkek onun üzerinde– dışında tüm erotik cambazlıklar, üreme yerine hazza ayrıcalık tanıdıkları için kuşkulu sayıldı. Erkek tohumunun ekilmesine elverişli tek pozisyon, metaforik olarak emekçinin toprağı sürmesiyle bütünleştirilen pozisyondu.[59]

Tıbbi metinler normdan herhangi bir sapmanın bozuk ya da kusurlu zürriyetle sonuçlanabileceği tehdidinde bulunarak, hem tutkunun ölçülülüğü, hem en elverişli pozisyon bakımından döl yaratmanın optimum koşullarıyla ilgili teolojik kararları desteklediler. Her iki otorite cinsel ilişkiden uzak durulacak günleri de saptadı. Sofulara göre oruç günleri, pazar, Noel, kutsal cuma ve Paskalya gibi dini günler, aynı zamanda iffet günleriydi. Erken modern teologlar müminlerden toptan perhiz beklememelerine rağmen, Büyük Perhiz boyunca cinsel perhiz önerilmekteydi. Seksin açıkça yasaklanmasa da engellenmeye çalışıldığı 120 ila 140 dini günün dışında, sıcak yaz aylarında ve kadının çeşitli rahatsızlık dönemlerinde de çiftler cinsel ilişkiden uzak durmaya teşvik edilmekteydi. Âdet döneminde ya da doğum sonrası 40 günlük "kirlilik" döneminde yakınlığın kocanın sağlığı için potansiyel tehlike sayılması dışında, gebelik ve emzirme sırasında cinsel ilişkinin çocuğun yaşama şansını tehdit ettiğine de inanılmaktaydı. Ölüm oranları yaşamın ilk iki yılında son derece yüksek olan bebeklerin iyiliğine artan ilgi, çok sayıda hekimi ve dini otoriteyi emzirme dönemi boyunca cinsel ilişkiyi yasaklamaya itti. Kısa aralıklı gebeliklerin anne için güçten düşürücü olduğu evrensel olarak kabul edilmemesine rağmen, gebe bir kadının sütü zararlı sayılmaktaydı; dolayısıyla, meme emen bir çocuk aniden sütten kesilecek ve "sağlıklı" anne sütünün sağladığı bilinen beslenme ve korumadan vaktinden önce yoksun kalacaktı.[60]

Kuşkusuz, sayısız gebelik ve birçok çocuğa bakmaktan ötürü yıpranan birçok kadın, özellikle uygun büyüklükte bir aile yaratıldıktan sonra evlilikte iffet uygun görüldüğü için, *debitum conjugale*'yi reddetme hakkından isteyerek yararlanırdı. Ne var ki, on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda teologlar, çiftlerden her birinin diğerinin cinsel ihtiyaçlarını ihmal etmesine izin vermekte acele etmediler. Artık sadece üreme ışığında ya da şehvet düşkünlüğüne ikinci derecede bir çözüm olarak görülmeyen karıkoca cinselliği, giderek daha fazla, doğal bir fiziksel dürtüye meşru bir çare olarak görüldü; bu dürtünün reddi, ketlenen eşi daha büyük zina ya da "kirlenme" (mastürbasyon) günahlarına itebilirdi.

(Tevrat'a göre tohumunu yere akıttığı için Tanrı tarafından yere serilen) Onan'ın suçu, erken modern dini ve tıbbi otoritelerin başlıca takıntılarından biri haline geldi. *Instructions pour les confesseurs du Diocèse de Chalon-sur-Saône* (Lyon, 1682) gibi günah çıkarmayla ilgili elkitapları, *mollesse* konusunda verimli oldular ve papazları, hâlâ masum olanlarda tehlikeli düşünceler uyandıracak ayrıntılara girmeden cemaatlerini –özellikle de evli olmayan genç erkekleri– sorgulamaya teşvik ettiler. Mastürbasyon *(coitus interruptus)* ho-

moseksüellik ve hayvanlarla cinsel ilişkiyle birlikte, "sapık" hazlar uğruna doğanın üreme emrine meydan okuyan dört cinsel günahtan biriydi. Yalnız başına yapılan bu pratik oğlancılığa ve hayvanlarla cinsel ilişkiye uygun görülen örnek cezaları hak edecek kadar yaygın olmasına rağmen, gençlikte kazanılan kötü alışkanlıkların yetişkinlikte de devam edebileceği, evlilik yatağını kirletebileceği, hatta bütünüyle evliliğin yerini alabileceği gerekçesiyle epeyce kaygı uyandırmaktaydı.[61] On sekizinci yüzyılın başında dindışı otoriteler, o zaman yaygın bir sosyal hastalık olarak algılanan şeye karşı mücadeleye giriştiler. Bekker'in *Onania, or the heinous sin of Self-Pollution, and all its frightful Consequences in both Sexes considered with Spiritual and Physical Advice to those who have already injur'd themselves by this abominable Practise*'i (1710) ya da Tissot'nun *Onanisme, ou dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*'u (1760) gibi yayınlardan esinlenen doktorlar, pedagoglar ve ebeveynler on dokuzuncu yüzyılda zirveye ulaşacak kolektif bir bastırma hezeyanına katıldılar. Bununla birlikte, on altıncı ve on yedinci yüzyıl ahlakçılarını ve teologlarını en fazla üzen şey, üremenin sıkıntılarına katlanmadan cinsel haz arzulayan evli çiftlerin mastürbasyona ve dışarıya boşalma yoluna başvurmaları kuşkusuydu.

Aile ve cinsellik tarihçileri, erken modern dönemde onanizm ve *coitus interruptus* oranı konusunda hemfikir değildirler. Bazıları, on sekizinci yüzyılın ortasından önce gayri meşru doğum oranlarında ve evlilik öncesi gebeliklerdeki düşüşü, mastürbasyonda ve dışarıya boşalmada bir artışa atfederler; bazıları ise, yeni ahlaki değerlerin içselleştirildiğini varsayarlar.[62] Evlilik öncesi ya da dışı davranış kalıpları ne olursa olsun, çocuk doğurmanın tehlikelerinden duyulan korkunun ve bir sürü çocuk büyütmenin ekonomik yükünün birçok evli çifti bu yasak pratiklerle ailelerinin büyüklüğünü sınırlamaya teşvik etmiş olması olasıdır. Elbette, *coitus interruptus* pratiği erkeğin kendisini epeyce kontrol etmesini gerektirir ve çoğunlukla cinsel bakımdan uyarılmış, fakat doyuma ulaşmamış durumda kalan kadına çok az haz verir. Fakat doğurma amaçlı seks bağlamı içinde bile, erkeğin erken boşalma eğilimi, birçok kadını doyuma ulaşmadan bırakmaktaydı. Bu eğilime on yıllık kendi kendine doyum deneyimi ve hem aristokrasiyi, hem burjuvaziyi karakterize eden sevgisiz birliktelikler de eklenirse, evlilik çerçevesi içinde karşılıklı doyurucu cinsel ilişki şansı gerçekten de çok düşük olmuş olmalı.

Hem hekimlerin, hem Katolik papazların onayladığı tek mastürbasyon biçimi, ya cinsel birleşmeye hazırlık olarak (girişi kolaylaştırmak için) ya da koca erken boşalıp çekildikten sonra orgazma ulaşmak, rahmin ağzını "açmak" ve on yedinci yüzyıl tıp otoritele-

rine göre üreme bakımından erkeğin bıraktığı tohumlar kadar yararlı olan dişi "tohum"u bırakmak için kadının mastürbasyonuydu.[63] Kadının "orgazm hakkı" on sekizinci yüzyıla kadar günah çıkarma elkitaplarında tartışılmaya devam edilmesine rağmen, teologların çoğunluğu kadın doyumunun istenirliği konusunda Galenosçu tıp teorisini kabul ettiler: Tanrı bu haz kaynağını kadınlara amaçsız verir miydi? Bu mantığın bir pürüzü vardı: Kadınlar edilgen bir biçimde ve haz almadan gebe kalabilirdi, bu durumda "semen"leri kusurlu olurdu. Ne yapacağını bilen tıp bilimi öğretinin yardımına geldi ve dişil tohumun işlevinin, eril taydaşınınkine yardımcı olmak olduğunu ilan etti. Erkeğinkiyle aynı anda salgılanırsa, daha güzel döl yaratacaktı.[64] Günah çıkarma elkitaplarından tıbbi yazılara süzülen kadın hazzının natüralist gerekçesi, üreme, gebelik ve çocuk doğurma üzerine öğütlerden oluşan, çeşitli biçimlerde ve otuz kadar baskıyla on dokuzuncu yüzyıla kadar varlığını sürdüren bir derleme olan *Aristotle's Master-piece* (Londra, 1690) gibi popüler aile edebiyatı eserlerinde beylik bir gerekçe haline geldi. Popüler kültürün dünyevi gerçekçiliğini tıbbi bilginin daha genel amentüleriyle ve Aydınlanma'nın iyimser natüralizmiyle ören bu tür yayınlar, karıkoca cinselliği konusunda Hıristiyan yasakları gevşetmeye yönelik genel bir isteğe ve fiziksel uyumun ve hazzın başarılı evlilik ilişkilerinin bir temeli olarak giderek daha fazla kabul edildiğine tanıklık eder.[65]

İkinci Evlilik ve Curcuna. Evlilik ömür boyu süren bir sözleşmeyi varsaymasına rağmen, çoğunlukla ölüm araya girene kadar süren geçici bir birliktelik sayılmaktaydı. Çok az çift birlikte yaşlanırdı ve bir sürü küçük çocukla bir başlarına kalan genç anneler ya da babalar, çok vakit geçirmeden yeniden evlenme eğilimindeydi. Örneğin on sekizinci yüzyılda kırsal Fransa'da evliliklerin en az yarısı on beş yıldan, üçte birinden fazlası on yıldan az sürmekteydi.[66] Kadınlar yüksek risk grubuydu: Kadın ölümlerinin en az yüzde 10'u doğum sonrası enfeksiyonlarla ve evlilik ile menopoz arası doğurganlık yıllarında (yani yirmi beş ile kırk yaş arası) çocuk doğurmaya bağlı diğer komplikasyonlarla bağlantılıydı.

Dul kalan kadın ya da erkek ne kadar gençse, yeniden evlenme olasılığı o kadar yüksekti. Otuz yaşın altındaki erkeklerin ve kadınların çoğunluğu ikinci bir evlilik yapmaktaydı. Kırk yaşın üzerinde erkeklerin tekrar evlenmesi, aynı yaş grubundaki kadınlarınkinden daha kolaydı. Fransa'da Meulan'da altı dul erkekten biri bu yaşta bir karı alırken, on beş dul kadından sadece biri ikinci bir koca bulmaktaydı. Crulai'de kırk yaş üzeri erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıklar daha da çarpıcıydı: Üç erkekten biri tekrar evlendiği halde, yirmi beş kadından sadece biri başka bir eş bulmaktaydı. Ge-

nel olarak tekrar evlenme, dulluğu oldukça çabuk izleme eğilimindeydi; fakat burada da erkekler kadınlara göre daha avantajlıydı. Yaslı kocalar genellikle hayat arkadaşlarının ölümünü izleyen on sekiz ay içinde ikinci (üçüncü ya da dördüncü) bir karı almaktaydı; oysa dul kadınların, ikinci bir eş bulması iki yılı buluyordu. Bir yıllık yas uygun görülmesine rağmen, düstur hukuku tekrar evlenme konusunda herhangi bir süre dayatmıyordu. Diğer yanda bazı ülkeler, dul kadınların, elde ettikleri mirası kaybetmek istemiyorlarsa, kocanın ölümünden sonra on iki ay bekâr kalmalarını istemekteydi.[67]

Erken modern Avrupa'da her dört ya da beş evlilikten biri, ikinci evlilikti. Dul kalan erkekler, merhum eşlerinden daha genç, maddi varlıklarıyla ya da çeyizleriyle aile servetine katkıda bulunan kadınlarla evlenme eğilimindeydiler. Diğer yanda kadınlar, merhum kocalarından daha yaşlı ya da daha aşağı sosyal statüden erkeklerle ikinci evlilik yapma eğilimindeydiler. Bu dezavantajlara rağmen, sonraki birlikteliklerden bazıları kadınlara belli bir mesleki ve mali özerkliği koruma olanağı vermekteydi. Örneğin, kocasının çıraklarından biriyle evlenen, bir zanaatçının dul karısı, merhum kocasının atölyesi üzerinde belli bir kontrole sahip olurdu.

İkinci evliliğin mağdurlara getirdiği açık maddi ve insani avantajlara rağmen, kilise otoriteleri ya da yakın çevre ikinci birlikteliklere her zaman iyi gözle bakmıyordu. Her şeyden önce kilise, tekrar evlenmenin ve yeniden dirilmenin imalarıyla ilgilenmeliydi. Üç ya da dört kez evlenen erkekler çokeşli olarak mı dirileceklerdi? Bu nedenle Güney Fransa'nın bazı diyakozluklarında din adamları, on yedinci yüzyılın başına kadar ikinci evliliklerin nikâhını kıymayı reddettiler. Benzer biçimde yerel gençlik grupları, yaşlı bir erkeğin ya da kadının, cemaatin daha genç ve henüz evlenmemiş bir üyesiyle yeniden evlenmesini protesto etmek için curcuna koparırlardı.

Bütün Avrupa'da farklı adlarla bilinen –İtalya'da *mattinata*, İngiltere'de "koca dövme partisi" ya da "şamata müzik", Fransa'da *charivari*– bu gürültülü törenler, genellikle mevcut normlardan bir şekilde sapan ikinci evliliklere eşlik ederdi. Bu tür gösterilerin nedenleri arasında şunlar vardı: Eşlerden birinin "kötü" davranışı (dul kadınlar, sık sık nikâh öncesi cinsel ilişki ve gebelikle suçlanırlardı); gebe bir kızın bakire kılığında evlenmesi; evlilik töreninin geleneksel unsurlarından birinin (dans gibi) atlanması; tören "ücret"inin para ya da içki olarak ödenmemesi; daha sık olarak, karıkoca arasında önemli bir yaş ya da servet farkı bulunan bir ikinci evlilik.[68]

Koca dövme partisinin normatif işlevi, zaman zaman, zina işleyen karıları ve kılıbık kocaları kınamayı kapsayacak şekilde genişlemesine rağmen, şamatanın temel odağı evlilikti, özellikle de dul er-

keklerin genç kadınlarla ikinci evlilikleriydi. Gençlik gruplarının ya da diğer *mattinata* oyuncularının, kendilerine para, yiyecek ya da içki verilene kadar yeni evli çiftin kapısı önünde icra ettikleri ahenksiz müzik parodisine çeşitli yorumlar getirilmiştir. Yaşlı bir erkeğin potansiyel gelin havuzundan genç bir kadını "çalmış" olması karşılığında evlenmemiş erkek grubuna bir tür tazminat sayılan bu meblağ, eski eşin kesin bir biçimde "gömülmüş" olmasına karşılık bir ödeme biçimi olarak da yorumlanmıştır. Curcunanın gürültüsünün ölü eşin ruhunu yatıştırdığına, böylece dulu bu dünyada ya da öteki dünyada ikieşliliğin gölgesinden kurtardığına inanılmaktaydı. Bu popüler ayinin gürültülü kakofonisi, normal evliliklerin müziğiyle ve dansıyla yan yana koyulduğunda, aykırı birlikteliği farklılıklarını dışsallaştırarak cemaatin içine sokmaya yardım eden bir sosyal düzensizlik ifadesi olarak da anlaşılmıştır.[69] Diğer yanda, şamatacı müzisyenlere bir bahşiş verilmemesi ya da yetersiz miktarda para verilmesi yeni çiftin evine saldırılara, hatta ciddi bedensel zararlara yol açabilirdi. Mahkeme kayıtları, meydan savaşlarına dönüşen curcuna anlatımlarıyla doludur. 1528'de Modena'da dul bir erkek, kardeşine ve diğer *mattinata* katılımcılarına âdet olan bahşişi ödemeyi reddetti. Öfkeli şamatacılar yerel yargıca şikâyette bulundular; yargıç, damadın evini harabeye çeviren misillemeler sırasında tarafsız kalmaya razı oldu.[70] 1668'de Lyon'da Florie Nallo, ikinci evliliği vesilesiyle bir komşusunun örgütlediği bir curcunaya itiraz etti ve herkesin önünde ona hakaret ederek misillemede bulundu. (Ona boynuzlu koca dedi.) Ertesi gece aynı komşu ikinci bir curcuna örgütledi; bu curcuna sırasında, görünüşe göre sadece birkaç peni içki parası teklif ederek *compagnon*'lara hakaret ettiği için dövüldü.[71]

Daha on dördüncü yüzyılda hem kırda hem kentte yaygın olan curcuna, on altıncı yüzyılda giderek hem sivil, hem dini otoritelerin kontrollerine tabi oldu. Kent yargıçları popüler adaletin tüm biçimlerine kuşkucu bir gözle bakma eğilimindeydiler; oysa hem Protestan, hem Katolik liderler şamata müziğini, ikinci evliliklere verdikleri onaya bir meydan okuma saydılar. Giderek daha fazla denetlenen, fakat yirminci yüzyıla kadar varlığını sürdüren curcuna, evlilik konusunda, sosyal normdaki değişimleri kabul edip sonunda benimserken geçerli davranış modellerini güçlendiren popüler, kolektif ve ritüelleşmiş bir kontrol aracıydı.

Onaylanmayan Cinsellik

Evlilik dışında, yasal hiçbir cinsellik yoktu. Yükselen cinsel suçlar skalası, onaylı fiziksel ilişkilerin üç temel gerekçesine, yani üreme zo-

runluluğu, "doğal" yasalara uyum ve kutsal evlilik kavramı gerekçelerine karşı işlenen suçların sayısı bakımından tanımlandı. İffet yemini etmeyen bekâr bireyler arasındaki basit fuhuş, "birinci derecede suç" olacaktı. İki tarafın yaşına ve sosyal konumuna bağlı olarak az çok sert bir biçimde cezalandırılabilirdi. Örneğin, bir bakireye tecavüz genel olarak bir dula tecavüzden daha kötü sayılmaktaydı. Benzer biçimde, bir erkeğin şiddet tehdidi ya da evlenme vaadi kadın lehine hafifletici nedendi. "İkinci derecede cinsel günah" zinaydı. Basit zina sadece bir tek evli kişiyi, çifte zina iki evli kişiyi gerektiriyordu. Ensest de, İsa'nın "gelin"i bir rahibenin baştan çıkarılması gibi, bir zina biçimi sayılmaktaydı.

Üçüncü ve en kötü cinsel suç tipi, üremeyi önledikleri için ilk ikisini geride bırakan "doğaya karşı" içlenen suçları kapsamaktaydı. Mastürbasyon, homoseksüellik ve hayvanlarla cinsel ilişki erken modern dönem boyunca kilise adamlarına, sivil yargıçlara ve tıp doktorlarına musallat oldu. Tek başına onanizm, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların baş ağrısı oldu; gerçi karıkoca onanizmi de, kısırlığından ötürü mahkûm edildi. Oğlancılık, homoerotik ilişkileri gerektirmişse "tam"dı, vajina dışı heteroseksüel ilişkileri tarif etmişse "eksik"ti. Diğer yanda, hayvanlarla cinsel ilişki, "adı olmayan" günahtı. Latincede, hatta en az ahlakçı metinlerde ya da günah çıkarma elkitaplarında her zaman sözü edilen bu günah, sadece erkekleri hayvan düzeyine indirgemekle kalmıyor, bu ilişkilerin melez ucubelerle sonuçlanmasından da kuşkulanılıyordu.[72]

Baştan Çıkarılmış ve Terk Edilmiş. Gayri meşru çocukların fiili doğum oranı, onaylanmayan cinselliğin sıklığı ve niteliğiyle ilgili bir gösterge olmasa da, evlilik dışı ilişkilerle ilgili bilgimiz büyük ölçüde, bu ilişkilerin meyveleriyle ilgili tarihsel kayıtlara dayanır. Evlilik dışı gebelik, çoğu zaman istenmeyen bir sonuçtu ve ne etkili doğum kontrol yöntemlerini, ne de antibiyotikleri bilen bir çağdaki yasadışı ilişkilerle ilgili incelemeler, çeşitli cinsel oyun biçimlerinin sikişmeye tercih edilebildiğini göstermiştir. Cinsel hastalıklar, gebelik, hatta duygusal ya da yasal ayak bağı korkusu, koklaşmanın, okşamanın ve karşılıklı mastürbasyonun nedeniydi ve bir tek cinsel birleşmenin gebelikle sonuçlanma şansı çok az olduğu için, bir doğum kontrolü biçimine (genel olarak dışarıya boşalma; prezervatif, on sekizinci yüzyıla kadar ender bulunan bir şeydi) başvurmayan ilişkilerin bile, fark edilmeme şansı vardı. Eski rejim döneminde yasadışı fuhuşla ilgili başlıca bilgi kaynağı, kendileriyle evlenemeyen ya da evlenmeyen erkekler tarafından gebe bırakılan kadınların sivil ya da dini otoritelere yaptıkları resmi şikâyetlerdir. Fransa'da *déclaration de grossesse* olarak bilinen bu belgeler, çocuğun annesi ve babası ol-

duğu iddia edilen kişiyle ve ilişkilerinin koşulları hakkında değerli bilgiler içerirler.

Déclaration de grossesse'te üç ayrı yasadışı ilişki modeli ayırt edilebilir. Birincisi, erkeğin ekonomik ve sosyal bakımdan genellikle kadından üstün olduğu eşitsizler arasındaki ilişkidir. Bazen baştan çıkarıcı, cinsel partnerinin işvereniydi; bazı durumlarda, teveccühü karşılığında ona iş, para ya da yiyecek sunardı. Aşağı sınıf kadınlar, sadece yaptıkları işlerde erkeklerden daha az kazandıkları için değil, efendilerin çalıştırdıkları kadınların vücudu üzerinde sahip oldukları bir türlü yok olmayan geleneksel haktan ötürü de, bu tür istismarlara özellikle açıktılar.[73] Bu konuda hizmetçiler, sadece geçimleri evin reisine bağlı olduğu için değil, günlük yaşamlarında birçok erkeğe –efendiler, oğullar ve diğer erkek hizmetçiler– yakın oldukları için de, iki kat savunmasızdılar. Eşitsiz ilişkilerde yer alan kadınlar yirmi beş yaşın altında, suçladıkları erkeklerden on ila otuz yaş küçük olma eğilimindeydiler. Bu olgu, onlu ya da yirmili yaşlardaki kadınların daha saf olduklarını ve bu nedenle daha kolay baştan çıkarıldıklarını gösterebilir. Aynı zamanda yaşlı erkeklerin kızları tercih ettiklerini de gösterebilir. Ne var ki, bu kadınların tümü masum kurbanlar değildi; hesapçı zengin erkek avcıları, tüm zamanlarda her yerde ortaya çıkarlar. Tüm baştan çıkarıcılar da kalpsiz şehvet düşkünleri değildi; bazen âşıktılar ya da çocuklara "bakmayı" vaat eden uzatmalı nikâhsız kocalardı. Ne var ki, eşitsizlerin ilişkisinde temel nokta, erkekler ve kadınlar için çok farklı sonuçlar doğurmuş olmasıdır. Erkekler için, babalık davalarıyla bağlantılı çok az sosyal utanç söz konusuymuş gibi görünüyor. Kadınlar için ise, yasadışı bir ilişkinin sonucu genellikle felaketti. Açıkça ayıplanan, işten atılan ve bazı durumlarında ıslah evlerine gönderilen bu kadınlar, çoğunlukla çocuklarını terk etmeyi ya da geçimlerini sağlamak için fahişelik yapmayı tercih etmek zorunda kalırlardı.[74]

Resmi gebelik ifadelerinde görülen ikinci tip ilişki eşitlerin ilişkisiydi. Hâkim önüne çıkan pek çok kadın, kendilerine evlenme vaadinde bulunmakla suçladıkları eşit sosyal konumda erkeklerle ilişkiye girmişti. Kendi dengi olmayanlarla ilişkiye giren kadınların, ilişkilerini meşrulaştırma umudu olamazdı; oysa kendi sosyal eşitleriyle ilişkiye girenler, genellikle kendi durumlarının yanlışlıkla evlilik öncesi gebelik olduğuna inanıyorlardı (ya da inanır gibi görünüyorlardı). İzlenen yol evlilik vaadi (çoğunlukla bir nişanlılık hediyesinin eşlik ettiği), ritüel tecavüz, kadının ailesinin onayladığı cinsel ilişkiler, peşinden evden kaçmaymış gibi görünüyor. Sonuncusu hariç, her adım on sekizinci yüzyıla kadar hem kentte, hem kırda aşağı sosyal katmanların oldukça tipik nikâh öncesi davranışıydı. Kadınla-

rın ilişki versiyonları evlilik vaatleri ve hediyeler üzerinde ısrar etme eğilimindeyken, erkek versiyonlarının partnerlerinin uçkur gevşekliğine odaklanıp, herhangi bir ciddi niyeti inkâr etmelerinin nedenini bu durum açıklar.[75]

Üçüncü ve son yasadışı ilişki tipi, kısa süreli, tesadüfi buluşmalardır. Bu durumda gebelik ya iddia edilen bir tecavüze ya da kadının uçkurunun gevşekliğine (hatta fahişeliğine) atfedilirdi. Tecavüzcüler, genellikle tek başına bir yerlere gönderilen köylü kızlardan ya da hizmetçilerden yararlanan asker ya da gezici tarım işçisi oldukları elbiselerinden anlaşılan "tanınmayan" erkeklerdi. Han hizmetçileri ve *part-time* fahişeler de, farklı erkeklerle tek karşılaşma eğilimleri dikkate alındığında, çocuklarının babasını saptamada güçlük çekmekteydiler. Bu tür karşılaşmalar kuraldan çok istisnaydı. Bu yüzden Aix-en-Provence'ta 1727 ile 1749 arasında, tüm *déclarations de grossesse*'lerin sadece yüzde 4,7'sini oluşturmaktaydılar; buna karşı eşitlerin ilişkisi yüzde 66,5 ve eşitsizlerin ilişkisi yüzde 28,7'ydi.[76]

Kadınlar bu buluşmalardan ne ölçüde zevk almaktaydılar? Kuşkusuz bu tür otobiyografik anlatımları karakterize eden bilgi manipülasyonu ve gönüllü sansür göz önüne alınsa bile, *déclarations de grossesse*'te cinsel doyum arayışına dair çok az kanıt vardır. Pek çok cinsel ilişki kısa süreli ve çoğunlukla kabacaydı. Erkekler partnerin keyif alması için fazla çaba göstermezlerdi ve ön oyunlar fiilen yok denecek kadar enderdi. "Beni yere yatırdı, ağzıma bir mendil tıkıştırdı ve eteğimi kaldırdı" şeklindeki beylik açıklama, hem meşru, hem meşru olmayan ilişkilerin değişmez tarifiydi ve zor kullanılmasa da, şiddet tehdidi her zaman vardı. Pek çok kadın için cinsel ilişki etkin olmaktan çok araçsal ve manipülatifti. Kendi başına bir amaç olmaktan çok, bir amacın –evlenme, para ya da basitçe hayatta kalma– aracıydı.[77]

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda metresliğin ve evlilik dışı cinsel ilişkinin tüm biçimlerinin bastırılmasının, on sekizinci yüzyılın ortasına kadar tüm doğumların yüzde 3'ünden az olan meşru olmayan çocuk doğum oranı üzerinde belirleyici bir etkisi vardı. Bu düşük rakam evlilik öncesi iffete daha katı bir bağlılıktan öte, doğum kontrolü pratiklerinde, düşük yapmada ve bebek öldürmede anlamlı bir artışı yansıtır. Ortaçağ'da piçlere ve metresliğe gösterilen hoşgörünün gerilemesiyle birlikte, evli olmayan kadınları korumak ve bebeklerinin hayatta kalmasını sağlamak için geriye sadece *déclarations de grossesse* ve babalık davaları kaldı. Ne de olsa, bir kusura ne kadar fazla sosyal utanç atfedilirse, kanıtı bastırmanın çekiciliği o kadar büyük olur. Bebek öldürmeye karşı yasaların çoğalma-

sının, yeni kimsesiz bebek bakım evlerinin kurulmasının, bekâr kadınlara gebeliği bildirme zorunluluğu getirilmesinin nedeni budur; ölü doğan bir çocuğun evli olmayan annesi, daha önce gebeliğini bildirmemişse, otomatik olarak katil sayılmaktaydı.[78]

Ne var ki, 1750 civarında bütün Avrupa'da hem kırsal, hem kentsel alanlarda aşağı sınıflar arasında gayri meşru doğumlarda keskin bir artış oldu. Yasal bir bakış açısıyla bu görüngü, babalık davalarıyla ilgili yasaların daralmasını yansıtmaktaydı. On beşinci yüzyılda cinsel ilişkinin izlediği bir evlilik vaadi bağlayıcı sayılmıştı; on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bir gebelik bildirimi ya zorunlu evlilikle, ya anne ve çocuk lehine mali tazminatla sonuçlanmaktaydı. Ne var ki, on sekizinci yüzyılda, kanıtlama zorunluluğu annenin omuzlarına bindi ve bunun sonucunda mahkeme kararıyla evlilikler enderleşti.

Ekonomik bakış açısıyla, gayri meşruluktaki artışın nedeni, kısmen gençlerin nispeten erken bir yaşta geçinecek kadar kazanmalarını olanaklı kılan ev sanayiinin gelişmesiydi. Bu nedenle gençler hem ebeveynlerine, hem cemaat normlarına meydan okuyabildiler ve gebelik durumunda, erken bir evliliğin önünde hiçbir mali engel bulunmayacağını bilmenin verdiği güvenle evlilik öncesi cinsel ilişkiye girebildiler. Oynaşma ritüellerinin liberalleşmesi genç kadınların savunmasızlığını artırdığı ölçüde, nikâh öncesi gebeliklerdeki artış da, mali ve kişisel nedenlerle görenekten sapan davalılar baştan çıkardıkları kadınlarla evlenmeyi reddedince gayri meşrulukta bir artışı teşvik etme eğiliminde oldu. Kentlerde benzer etmenler evlilik öncesi ilişkilerde bir artışı teşvik etti. Topraksız erkekler ve genç köylü kadınlar iş bulmak için kasabalara sürükleniyorlardı. Kentlerin köksüz atmosferinde kadınların oynaşmaları, iddia edilen babayı kızla evlenmeye zorlamada belirleyici olan güçlerden, ailenin, köy cemaatinin ve papaz ya da pastorun düzenleyici gücünden yoksundu. Ebeveyn otoritesinden nispi bağımsızlık, ekonomik koşullarda bir değişim ve kadınlar cephesinde yeni tutumlar, onları evlilik öncesi cinsel ilişkiye girmeye daha istekli ve ayartılmaya daha açık bıraktı. Bu yüzden gayri meşruluktaki artış, kentlerde kırdakinden daha yüksek olma eğilimindeydi; evli olmayan annelerin, kendi semt kiliselerine ekonomik bir yük ve aileleri için bir onursuzluk kaynağı olmayacakları kasabanın anonimliği içinde doğurmak için, gittikleri kırsal cemaatlerinden kovulmaları bu eğilimi daha da güçlendirmekteydi.[79]

Aşağı sınıflar yasal, ekonomik ve sosyal değişimden daha fazla etkilendikleri halde, üst sınıflar düşüncelerdeki değişimlerden etkilendiler. On sekizinci yüzyıl, karşılıklı sevgiye ve cinsel uyuma

dayanan eşitlikçi evlilikte bir artışa da tanık oldu. Sevecen kocalar, hizmetçilerle erotik yaramazlıklarının bağışlanmasını artık bekleyemezlerdi ve evlilik dışı faaliyetlerini fahişelerle ya da metreslerle sınırlama eğilimindeydiler. Uçkur gevşekliğinin, babalık davaları ve piçlere bakmanın mali yükünden zührevi hastalıkları ve yasal ayrılık başvurularına kadar uzanan sonuçlarından en çok korkanlar için, evlilik içi cinsel ilişkiye en güvenli alternatiflerden biri, evli bir kadınla zinaydı; evli bir kadının hastalıklardan muaf olması çok olasıydı ve çocuklarını kocasından olmuş gibi gösterebilirdi.

Zina. Zinanın tarihi, bir çifte standartlar tarihidir: Erkeklerin evlilik dışı aşk işleri hoş görülürken, kadınlarınki görülmezdi.[80] Bu eşitsizliğin bir açıklaması, ataerkil ve mülkiyetçi bir toplumun evlilik pazarında kadın iffetine atfedilen değerde yatar. Kocasına meşru vârisler vermesi için, bir gelinden zifaf gecesi bakirelik, daha sonra da sadakat beklenirdi. Dr. Johnson, "Koyun çalan hırsızı asıyoruz, fakat bir kadının iffetsizliği koyunları, çiftliği ve her şeyi gerçek sahibinden alıp götürür" diyordu. Diğer yanda, "Akıllı evli kadınlar kocalarının sadakatsizliğini sorun etmezler", çünkü "şikâyet bir karıyı, onu şikâyette bulunmaya iten incinmeden daha gülünç duruma düşürür".[81]

On sekizinci yüzyıldan önce pek çok orta ve üst sınıf evliliğinin ailenin ekonomik ya da siyasal çıkarları doğrultusunda ebeveynler tarafından ayarlanması olgusu, eril fuhuşun ve zinanın karı tarafından görmezlikten gelinmesi gereken küçük günahlar olduğu görüşünü güçlendirdi. Düğünden önce hem gelinin, hem damadın birbirlerini tanıma fırsatları fazla yoktu; fakat evlilik sonrası duygusal bağlılık da, yersiz, neredeyse yakışıksız sayılmaktaydı. Bu nedenle, bazı kadınlar çifte standardı ve kocanın sadakatsizliğinin kadının duyguları üzerinde açtığı yaraları protesto etmelerine rağmen, erkeklerin hizmetçilerle ya da aşağı sınıf kadınlarla zinası normal görülmekteydi.[82] Ne var ki, on yedinci yüzyılın başında hem Karşı-Reformasyon, hem Püriten cinsel standartlar, zina ilişkilerinde daha fazla gizliliği zorunlu kıldı. Kapatmalar ve metresler geçmişte olduğu kadar açıkça sergilenmemekteydi ve bu tür ilişkilerin meyvelerine de vasiyetnamelerde yer verilmemekteydi.

Çifte standardın yaygın olmasının ikinci bir açıklaması, kadınların erkeklerin cinsel mülkiyeti sayılması ve yasal sahibi dışında başka biri tarafından kullanılması durumunda değerinin azalması olgusunda yatar. Bu bakış açısından erkeğin onuru kadının iffetine bağımlı olmaktaydı. Boynuzlu koca sadece malına yeterince "bakamadığı" (yani cinsel olarak karısını tatmin edemediği) için erkekliği şüpheli olan değil, aynı zamanda ailesini yönetemeyen kişiydi.

Birçok ülkede, karı öldürme suçu, *delictum flagrans,* işlenmişse bağışlanabilirdi, zinakârca bir davranış neden olmuşsa çok hafif cezalandırılırdı. Bir kadının kamu görevlerinden ve diğer onurlardan dışlanmasında sadakatsizliğin bir etmen sayıldığı anımsanırsa, bu durum daha da anlaşılabilir. Kırsal alanlarda, köy cemaatleri boynuzlanan kocaları ve dik başlı karılarını kiliselerde kamusal utanç ritüellerine ve tatsız koca dövme partilerine tabi tutarak meseleyi kendileri halletmekteydiler.[83]

Diğer yerlerde evrensel olan çifte standart sadece aristokrasi arasında geçerli değildi. Çekici saray hanımları, kocalarının tutkuları uğruna hükümdarın yatağına adeta itilmekteydi; diğerleri, kocalarına meşru bir erkek vâris tedarik ederek karılık görevlerini yerine getirdikten sonra âşık tutma özgürlüğüne sahip olduklarını düşünmekteydiler. Üstelik zengin ve üst tabakadan çok az erkek, bir karının zedelenen onurunun öcünü almak için bir düelloda yaşamını tehlikeye atmak isterdi. On sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde bir zina ilişkisinin en kötü sonuçlarından biri, kızgın kocaya ödenen ağır tazminattı; bazı kocalar, karılarının sadakatsizlikleriyle geçinirdi. Dahası, aristokrat erkeklerin kur yaptığı hanımların tümü evli ya da soylu da değildi. Erken modern dönemin sonu, burjuva kızların gelişmiş eğitimine, bunun yanı sıra ailelerinin mesleki ya da ticari kısmetlerinin ekonomik belirsizlikleri yüzünden aniden yoksullaşan kibar kadınlara tanık oldu. Sonuç, kamuya gösterilebilecek güzel görünümlü ve kibar bir metresler havuzu oldu.[84]

Pek çok aristokrat evlilikte var olan fiili boşluğun kabulü ve en azından âdet yerini bulsun diye kadın erdeminin gözetim altında tutulması gerektiğine dair eril inanç, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl İtalya'sında, *cavalier servente* ya da *cicisbeo* olarak bilinen kurumsallaşmış bir zina biçiminin gelişmesine neden oldu. Orta sınıf kadınların iffetini korumada gösterdiği katılıkla ünlü bir ülke olan İtalya, soylu hanımların kocaları dışında kendi sınıflarından bir erkek tarafından sürekli ziyaret edilmesine izin vermekle de ünlüydü. Üst sınıftan kadınların erkek eskortlarıyla sosyetede görünmelerine izin veren bu düzenlemenin birkaç avantajı vardı. En iyi durumda, *cavalier* koca tarafından seçilir ve bunu, emanetinin erdemine asla halel getirmeyen bir onur konusu haline getirirdi; fakat birçok durumda *cicisbeo*, hanımının tüm ihsanlarını meşru eşiyle paylaşan bir tür ikinci kocaydı.[85]

Ne var ki, pek çok kadın için meşru olmayan aşk, kendi vücutlarını ve sevgilerini istedikleri gibi kullanmak için ödedikleri bedelin, erkekler tarafından ödenenden çok daha ağır olduğu bir alan olarak kaldı. Kandırılmanın ve metresliğin sonuçlarına karşı giderek da-

ha az korunan kadınlara, zinayla ilgili süregelen çifte standart bakımından da ayrımcı davranıldı. 1857'de İngiltere'deki boşanma yasası bir karının, basit zinadan ötürü boşanmasına izin vermekteydi; fakat bir kocanın sadakatsizliği, zalimlik, kaçma, çokeşlilik, tecavüz, oğlancılık ya da hayvanlarla cinsel ilişki gibi başka koşullarla birleşmişse, boşanabilirdi.[86]

Aşk, Seks ve Evliliğin Uzlaşmasına Doğru

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda iki basmakalıp cinsel davranış ağırlıktaydı: Ilımlı, çoğunlukla aşksız ve karıkoca arasında devam eden cinsel ilişki, erkek bir vâris üretmeyi amaçlamaktaydı; evlilik dışı ilişkiler ise, hem duygusal aşka, hem cinsel hazza bir alan sağlamaktaydı. Aşağı sınıflarda, nişanlanmadan hemen önce çiftlerin birbirlerini tanımalarına izin veren oynaşma pratikleri sayesinde, karşılıklı sevgi, cinsel uyum ile evlilik daha kolay uzlaştırılmaktaydı. Ne var ki, on sekizinci yüzyılda, aynı sosyal topluluk içinde gayri meşru doğumların artışı, aşk ile evlilik arasında genişleyen bir mesafeyi göstermekteydi; evli olmayan anneler, karşılıklı sevgiye dayanan bir birlikteliğe heveslenmenin ağır cezasını çekmekteydiler.[87] Orta ve üst sınıflarda, durum tam tersiydi. Evlilik öncesi iffet ve karıkoca sadakatiyle ilgili çifte standart erken modern dönem boyunca varlığını sürdürmesine rağmen, on sekizinci yüzyıl, duygu uyumuna ve karşılıklı cinsel çekiciliğe dayanan daha etkili bir karıkoca ilişkileri modelinin doğuşuna tanık oldu. Bu değişim ve evlilik modelinin seçiminde genç erkeklere ve kadınlara tanınan daha fazla özerklik, ideal karı davranışı modelinin, daha önce metresler tarafından yerine getirilen bedensel ve duygusal işlevleri kapsayacak şekilde yeniden biçimlendirilmesini teşvik etti. Evlilik dışı cinsellik alanında daha hoşgörülü ahlak kuralları da, zinanın, fahişeliğin ve eşcinselliğin artmasını, yapay penis ve pornografi gibi bir sürü seks aygıtının ve eğlencesinin gelişmesini teşvik etti.[88] Ne var ki, cinsel tutum bakımından en radikal değişim, bugünkü evlilik kavramımızın temelini oluşturan elit bir aşk, seks ve evlilik uzlaşmasında yatar.

3

Güzel Kadın

Véronique Nahoum-Grappe

1789'UN BAŞINDA "Üçüncü Tabaka'nın kadınları" krala şu sözlerle başvurdular:

> Burada, Üçüncü Tabaka'nın neredeyse tüm kadınları servetsiz doğmuştur. Eğitimleri ya fena halde ihmal edilmiş ya da büyük ölçüde yetersizdir: Bu eğitim, öğretmenin öğrettiği dilin tek kelimesini bilmediği bir "okul"a gönderilmekten ibarettir. Fransızca Aşai Rabbani ayinini ve Latince akşam duasını okuyana kadar okula devam ederler. Temel dini görevleri yerine getirdikten sonra, iş öğretilir. On beş ila on altı yaşına ulaştıklarında, günde beş ila altı sous kazanabilirler. Eğer doğa onlardan güzelliği esirgemişse ve drahomaları yoksa, talihsiz zanaatçılarla evlenir, taşranın derinliklerinde ot gibi yaşar ve bakamadıkları çocukları doğururlar. Diğer yanda, güzel doğmuşlarsa, kültürsüz, ilkesiz ve ahlak düşüncelerinden yoksun ilk baştan çıkarıcının avı olurlar, ilk günahlarını işler, utançlarını gömmek için Paris'e gelir, kentte utanç duygusunu bütünüyle kaybeder ve hovardalığın kurbanı olarak ölürler.[1]

Drahoması ya da çekiciliği olmayan kadın için hiçbir çıkış yoktu: Evliliği, çocukları ve kocasının işi dışında hiçbir şeydi. Çekici, fakat drahomasız kadının bahtı daha da kötüydü: Güzellik, sadece yoksun olduğu şeyi, yani kendisini kendi güzelliğinden koruyabilen kültür, ilke ve ahlaktan yoksunluğunu vurgulamaya yaramaktaydı. Bir on altıncı yüzyıl metnine göre, "Çirkin bir kızdan hiçbir şey beklenmez".[2] Tüm çirkin kadınlar aynıydı, bu yüzden belli bir çirkin kadının erdemli olup olmadığını sormanın hiçbir yararı yoktu; onun bir kimliği yoktu, kent sahnesinde görünmezdi. Diğer yanda güzellik bir kadını görünür kılardı; kadının cinsel kimliğini tehlikeye sokmakta ve koruyucu bir erdem ve ortam yaratmak için gerekli "eği-

tim"den yoksunluğunu açığa vurmaktaydı. Yoksul güzelin aleni güzelliği, onun bir av olduğunu gösterirdi; kötü niyetli baştan çıkarıcılar, onu kalabalığın içinden fark ederdi. Sonuçlar öngörülebilirdi: Yanlış bir ilk adım, bunun sonucunda ortaya çıkan utanç, kentin belirsizliğine kaçış, utanmazca "hovardalığa" dalış ve fiziksel yıkım. Güzellik çok zararlıydı: Brantôme'da aktarılan bir atasözüne göre, "Yakışıklı erkekler darağacını, güzel kadınlar genelevi boylar". Güzellik tüm kadınlar için, fakat yoksul kadınlar için özellikle zararlıydı. Kadınlarla ilgili Bibliothèque Bleue (ya da Mavi Kütüphane, seyyar satıcılar tarafından satılan ucuz kitaplar ve broşürler) denilen eserler, güzelliğin yıkıma ve lanetlenmeye yol açtığı uyarısında bulunmaktaydılar.[3]

Bu nedenle "Üçüncü Tabaka'dan Kadınların Başvurusu" bazı soruları gündeme getirir. "Güzellik" ile kastedilen neydi? Bir kadının kaderinin belirlenmesinde güzellik ne kadar etkiliydi? Bu bakımdan on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kadınlar ile erkekler farklı mıydı, benzer mi? Farklı ise, farklılık tarihsel bir yapı mıydı, temsillerle ve pratiklerle ilgili miydi?

Kaynaklar ve Önyargılar

Bu sorular, tarihten çok görüngübilim ve sosyolojiye aittir; içinde yer alan insanların açıkça farkında olmadıkları ve arşivlerde hiçbir iz bırakmayan sözsüz etkileşimlerle ilgilidirler. Kaynakların durumu dikkate alındığında, durumun nesnel bir tablosuna ulaşmak neredeyse olanaksızdır. Yapabileceğimiz en iyi şey, dikkatli ve yoruma dayalı bir okuma temelinde kurgu yapmaktır.

Belgeler son derece çeşitlidir. Vücut estetiğiyle ilgili bilgi, bölük pörçüktür; hem şaşırtıcı yerlerde (tıbbi yazılar gibi), hem bilindik yerlerde ortaya çıkar: On sekizinci yüzyıl romanları, baş kahramanlarının en azından kısa bir "fiziksel ve ahlaki" taslağını içermekteydi. Mektuplardan, romanlardan, şiirlerden, tıbbi ve felsefi yazılardan güzelliğin ve çirkinliğin ölçütleri hakkında bir şeyler öğrenebiliriz. Erken modern sitelerle ilgili arkeolojik araştırmalar ve yurtluk envanterleri (birçok tarihçi tarafından araştırılan)[4] de bu konuda veri sağlayabilirler: Örneğin, aynaların, banyo malzemelerinin, saç kıvırma penslerinin varlığının ya da yokluğunun incelemek istediğimiz konuyla bir alakası vardır.

Ne var ki, bu bilgilerin çoğu sarayla ve kentle ilgilidir. Emmanuel Le Roy Ladurie'nin "köy uygarlığı" dediği şeyin, kır uygarlığının gelişimini izlemek zordur. Yararlanabildiğimiz tek şey, "gele-

neksel bir toplum"un imgesi, folklorcuların ve etnografların büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl kanıtlarına dayanarak yapılandırdıkları bir imgedir.

İnsanlar farklı zamanlarda, farklı yerlerde ve sosyal ortamlarda kendilerini farklı biçimlerde sundular. Kent/kır ayrımı, gerçekliği yakalayamayacak kadar basittir. Burada bizi ilgilendiren dönemde Avrupa'nın kırsal ahalisinin çoğu, iki bin ila beş bin nüfuslu kasabalarda yaşamaktaydı. Bu kasabaların genellikle etrafı kilise, mezarlık, taverna, en ünlü vatandaşların evleri ve demircilerle çevrili büyük bir meydanı vardı. Kutsal günlerde ve bayramlarda insanlar birbirlerine karışırdı. Görüş ve düşünce alışverişi yaparlardı. Kısacası kırsal toplum karmaşık ve heterojendi ve kırsal kasabalardaki sosyal ve kültürel etkileşim, kentlerdeki kadar yoğundu. İnsan nüfusunun seyrek olduğu açık kırsal alanlarda bile, bilgi yayan ve at sırtında seyahat etmekteydi. Tarihçiler, kırsal sosyal etkileşimlerin ayrıntıları hakkında çok az şey bilirler; fakat bu, kırsal alanın yazılı kayıtlarda hiçbir iz bırakmayan bir kültüre sahip olduğu anlamına gelmez. Ayrıca kırsal kesim insanları, kent modalarına pasif bir biçimde boyun eğmediler ya da kentli elitin modası geçmiş, terk edilen düşünceleriyle yetinmediler. Kent ile kır arasına aşırı bir karşıtlık çizmekten kaçınıp, bunun yerine fiili farklılıkların özgül koşullarda söz konusu olduğunu gösteren ayrıntılı yerel incelemelere güvensek iyi olur.

Etnografik ve tarihsel araştırmalar, kırsal kesim insanlarının vücudu kavrama şeklini aydınlığa kavuşturmuştur.[5] Bir zamanlar yüksek kültüre ait olan bilgi, özerk ve kapsamlı bir anlam sistemi yaratmak üzere bazı görünür yüklemlerle birleştirildi. Bu kültürel sistem, örneğin, bazı saç renklerinin (kızıl gibi) neden çekici ya da itici sayıldığını açıklar. Bu tür yargılar, sarayda ve kentte geçerli olan güzellik normlarıyla bağdaşmıyor değildi. Bizim sorunumuz, güzellik yorumunun zamana ve yere göre nasıl değiştiğini betimlemektir.

Sosyal yapının diğer ucunda, siyasal iktidar giderek daha fazla gösterişle bütünleştirildi. İster gezici, ister yerleşik olsun, Avrupa mahkemeleri iktidarı görünür göstergelerle gösterdiler (daha genel olarak, siyasal iktidarın tüm "tüzel" cisimleşmelerinin on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyılın sonuna kadar yaptıkları gibi). Pahalı boyalı kumaşlar, değerli mücevherler, altın ve ciddi törenler halkın gözünü kamaştırmakta ve huşu yaratmaktaydı. İktidar, kutsallık, gün ışığı, güzel kadın; bütün bunlar, şu ya da bu şekilde sosyal temaşaydı, sosyal sahneye egemen olmak için bakışları esir almanın ve izleyenlerin gözlerini kamaştırmanın araçlarıydı. Avrupa'nın tüm büyük sarayları, her biri kendi estetik modalarını ve dilini, kendi sosyal ve ekonomik düzenini "dünya"ya dayatmaya çalışırken, gösteriş ve lüks-

te birbirleriyle yarışmaktaydı. Bu model, erken modern dönemde geliştiği şekliyle Batılı iktidar kavrayışının ayırt edici özelliğiydi.

Hem yazılı, hem ikonografik kaynaklar, her iki cinsin egemen "kuralları"nın kendilerini kamuoyuna gösterdikleri koşullara ve şaşaaya olağanüstü ilgi gösterirler. Kişi siyasal iktidar kaynağına ne kadar yaklaşırsa, gösteriş o kadar fazla ve törenler o kadar ciddi olmaktaydı. Yüksek duvarların, sarayların, meydanların, perukların ve kuyruklu elbiselerin sersemletici görüntüsü ve şamdanların, aynaların, mücevherlerin ve altının ışıldayan parıltısı, huşu içindeki izleyiciyi bunaltmaktaydı. En önde mücevherler içinde, boyalı ve şık giysilere bürünen kadınlar vardı. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, eşlerinin terk ettiği ışığa ve renge kadınlar sahip çıkmaktaydı.[6]

Fiziksel Güzellik: Kadınlar İçin Bir Şans mı?

Bu bölümün başlangıcındaki "Üçüncü Tabaka'dan Kadınların Başvurusu", güzelliği tarif etmiyordu. Sadece sözcüğün anılması, öznenin dişi cins olduğunu saptamaya yetiyordu. Yoksul bir genç kadına "güzel" ya da "çirkin" denildiğinde, akla hemen bir imge gelir. Kadın güzelliğinin doğası ve sosyal sonuçları hakkında ayrıntılı bir tartışmaya gerek yok. Bir kız ya "hoştur" ya değildir. Bu yargının tartışma götürmez doğasını göz önüne alan başvuru, yoksul genç kadınların kaderinin belirlenmesinde güzelliğin belirleyici etmen olduğunu öne sürmekteydi. Bu, dönemin beylik lafıydı ve on sekizinci yüzyıla doğru ilerledikçe, yazılı metinlerde de sık sık yer alıyordu. Bu dönemde az çok bir-örnek bir kent kültürü bütün Avrupa'ya yayıldı. Bu kültür kendi imgelerini üretti ve bunlar çoğunlukla dişil imgelerdi. Kent uygarlığın, hızın, yozlaşmanın, çılgınlığın ve uçarılığın, kadınsı (kadınsala karşıt olarak) teşhirin, gerçek değerlerin ve erdemlerin bozulmasının odağı değil miydi? Ve kent, elbette bir kadındı. Eski rejimin tarih yazıcıları, ahlakçıları ve romancıları kent ve saray kültürünü, önce gösteriş çılgınlığı içinde masumiyeti kirleten ve ardından baştan çıkaran kültür olarak betimlediler. Taşradan yeni gelen genç köylü kızların ya da sattıkları meyvelerden daha güzel olan sokak çocuklarının güzelliği, öngörülebilir bir kaderin habercisiydi. Kent, ilk önce kozmetik ürünleriyle, mücevherlerle ve diğer baştan çıkarıcı kılıklarla tuzağa düşürdüğü ve ardından karşıtına yani, utanç verici hastalığa, çirkinliğe ve ölüme dönüştürdüğü güzellik için bir tehditti.

Güzellik, bir tanı göstergesiydi: Bir yüze ya da endama bir göz atmak, geleceği öngörmeye yeterdi. Güzellik, servet ya da eğitim kadar nesnel kimliklendirici bir karakteristik, Tanrı vergisi bir meziyet-

ti. Doğuştan rasgele dağıtılan servet ve güzellik şans işiydi; bunlar gerekçelendirilemeyen, fakat hesaba katılması gereken olgulardı. Geç Ortaçağ'dan itibaren bütün Avrupa'da yaygınlaşan peri masalları, çoğunlukla güzel kadın kahramanları canlandırmaktaydı. Bu kahramanların, bir bebeğin beşiğinin üzerindeki büyülü peri asası gibi bir lütuf işareti olan kusursuzluklarını anlatmaya sözcükler yetmiyordu. Böyle bir güzellik, servet, rütbe ve ahlaki saflık (temiz bir tenle gösterilen) gibi diğer şans işaretlerinin biçimsel sonucuydu. Tek başına fiziksel güzellik, şanslı olmaya adeta yetmiyordu. Güzellik, daha gerçek diğer yetenekleri ("doğuş"tan gelen yetenekler) tamamlamakta ve bunların meşruiyetine fiziksel kanıt sağlamaktaydı.

Genel olarak konuşursak, güzellik, servet kadar etkili bir iyi baht belirleyicisi değildi. Hiçbir estetik çeyiz, ekonomik bir çeyizin yokluğunu telafi edemezdi. Güzellik ihsanı sadece diğer ihsanları tamamlamaktaydı; kentin tuzağına düşen genç bir kadının yoksulluğunda örtük olarak var olan bir düşüşü hızlandırmazsa. Talihli genç hanımefendi, kültür ve erdem gibi servetin sağladığı kalkanların korumasına zaten sahipti; onun için güzellik, soyluluğu çevreleyen bir haleydi.

Yoksul kadın için güzellik, savunmasız bir sosyal konuma yöneltilmiş başka bir tehditti. Diğer yanda çirkinlik, kötü niyetli ayartıcılara karşı koruma sağlamaktaydı. Güzellik, zengin kadının zaten var olan parlaklığına parlaklık katsa da, yoksulluğun olumsuz sonuçlarını sadece artırmaktaydı. Mahrumiyet güzel kadını savunmasız bırakırdı, ona el atacak bir şey bırakmazdı. Kötü niyetli ayartıcıyı çeken (ve dolayısıyla tanımlayan) şey, tam da bu kırılganlıktı. Dahası, ayartıcının yaltaklanmalarına teslim olan güzel kadın, Havva'nın kızı olduğunu gösterirdi; yoldan çıkışı, ister bir elmanın, ister bir mücevherin, ister bir vaadin sonucu olsun, onun vücuduna kazılı ilk günahın bir sonucuydu. Güzelliğin öngördüğü kader, kültürün cinsel kimlikle ilgili temel mitine uygunluğundan ötürü, daha da kaçınılmazdı.

Dişi kimlik güzellik olarak tezahür etmekteydi ve güzellik, fiziksel varlığın cinsel kimlikle totolojik bütünleşmesini aktifleştirerek, dişiliğe yönelik tehdidi açıkça göstermekteydi. Yoksul ve çirkin kadın, ayırt edici bir kültürel ya da sosyal önem taşımadığı için, romancının, ahlakçının ya da ayartıcının ilgisini çekmiyordu.

Dolayısıyla, estetik ölçütlerin kadınların kaderini nasıl etkilediğini sormanın hiçbir anlamı yoktur. Bir kadını "güzel" ya da bir erkeği "yakışıklı" olarak tanımlayan sosyal yargı, her durumda karmaşık bir görüngüdür. Hemen hemen her zaman beylik terimlerle ifade edilen yargıları tartmanın hiçbir nesnel standardı yoktur. Bu yargıların estetik yanları hakkında nesnel olmak zor ise, bunların sos-

yolojik sonuçlarını çözümlemek daha da zordur. Estetik yargıların evlilik tercihlerini, ya da göç etme ya da bir manastıra girme kararlarını nasıl etkilediğini bilmek olanaksızdır.

Bir anlamda bir tür gayri resmi sosyolojik yazı olan, yukarıda aktarılan devrimci başvuru, bir soruyu daha gündeme getirir: Dişi güzellik kavramı, erkek ve dişi cinsel kimliklerinin farklılaşmasıyla nasıl ilişkilendirildi? Kültür, bu kimlikleri, her cinsin temsili üyelerinin kaderini saptayan "efsaneler", aksi takdirde anlaşılmaz olan şeyi anlamlı kılan efsaneler bakımından tanımlamaktaydı. "Hakiki kadın", hem dişil, hem güzel olan kadındı. Bir ideal tipti; Max Weber'in anladığı anlamda zengin anlamlı bir tipti. Çirkinlik ile dişilik bağdaşmazdı. Çirkin kadın daha nötr, daha az cinsel kimlikli bir kategoriye aitti ve bu yüzden, kültürün ürettiği anlatılarda ve imgelerde yer alması daha az olasıydı.

Estetik Sorunu: Taktik Bir Maske mi?

Tarihçiler, erkeklerin ve kadınların farklı biçimlerde bezendiklerini ve kendilerini sunduklarını bulguladılar. Bazı bilginler bunu apaçık bir hakikat sayıyor, bazıları ise açıklanması gereken bir sorun olarak görüyorlar. Okuryazarlık, siyasal davranış, bilim ve sanatta yaratıcılık bakımından cinsel farklılık bir şeydir; fakat iş, bezenmeyle (makyaj, giyim, mücevher takma vb.) ilgili cinsel farklılıklara geldiğinde, akla hemen kadınlar gelir. Batılı bilginler kendi kültürlerinin paradigmalarını üzerinde düşünmeden kullanma eğilimindedirler ve bu öyle olur ki, kültür, kadınlık ile görünüş, kadınlık ile fiziksel güzellik, kadınlık ile cinsellik arasında yakın –çok yakın– bir bağlantı kurar. Amacı kadınlığı bizzat ayartma fikriyle bütünleştirmekten başka bir şey olmayan bir paradigmanın ayartmasına direnirsek daha iyi ederiz. On dokuzuncu yüzyıl, yüzyıllardır oluşmakta olan bir estetik farklılaşma sürecinin vardığı son noktaya tanık oldu. Erkekler "yararlı olmayan" ve "göze çarpan" şeylerden –makyaj, mücevher, uzun saç, parlak renkli giysiler vb.– vazgeçtiler. Avrupa'da "önemli" erkekler artık ağırbaşlı, nötr giysiler giyinmekteydi: Kamuoyunun karşısına siyah, gri ya da beyaz giysilerle çıkmaktaydılar. Böylece erkeğin sosyal varlığı, estetik "ciddiyet" maskesine büründü. Bu kodun ihlali, bir inanırlık ve etkinlik kaybı demekti.

Bu yeni giyim kodunun zaferinden önceki yüzyıllarda, erkeklerin ve kadınların vücut bakım tarzlarında farklılıklar ortaya çıkmıştı. Erkeklere hareketlerini disipline etmeleri, birbirlerinden uzak durmaları, gururlu bir biçimde dik durmaları, dillerini tutmaları ve

vücut hareketlerini kısıtlamaları öğretilmişti. Kadınlar ise boş konuşarak, kıvırtarak, telaşlanarak, rahatsız edici biçimde gülerek farklılıklarını gösterebiliyorlardı.

Batı Avrupa'da vücudun mahrem mekânı ile kamusal sosyal mekân arasındaki mesafe, erken modern dönemde arttı. Ketumluk, kendi kendini kontrol, soğukluk, sessizlik, dik duruş, ölçülü gülme ve toplumda öne çıkma isteksizliği –uzun süredir oluşmakta olan kültürel ürünler– sadece bir cinsin karakteristiği haline geldi. "Uygar" Batı kültürlerinde güçlü politikacılar ve bilgili erkekler bir ölüm maskesiyle, bir ciddi nesnellik maskesiyle toplumun karşısına çıktılar; sert duruşları onları geçmişlerinden pek ayırmamaktaydı. Bu estetik koddan herhangi bir sapma –sözgelimi gösterişli bir takı takma ya da omuzlardan aşağı inen saçlar– kuşkulu bir kadınlık işareti, zayıflığın ve sapıklığın, iktidarsızlığın ve beceriksizliğin, değişkenliğin ve tutarsızlığın karışımı haline geldi. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, bu katı koddan muaf olan erkekler sadece sanatçılardı: "Bilim"e karşıt ve "siyaset"ten çok uzak olarak "sanat" her zaman bir kadınlık tonu, dolayısıyla olası bir sapık çürüme tonu taşıdı ve bu, vücut estetiğine de yansıdı. Bazı Avrupalı erkekler bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde egemen normlardan sapmayı (her zaman cinsel doğalı olmayan) ifade etmek için "kadınsı" bir görünüş benimsediler. Fakat erkek ve kadın görünümleri birbirinden uzaklaştıkça kadınsı olan, giderek daha fazla ayıplandı.

Avrupa'da on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar bu toplumsal cinsiyet farklılaşmasının gerçekleşmesine olanak tanıyan neydi? Bu soruya yanıt vermek için ilk önce estetik bilgilendirmenin işlevine ve ardından görünüm normlarının gelişimine bakmalıyız.

Estetik Bilgilendirme ve Güzelliğin Sonuçları

Bir öz-imgenin oluşumuna birçok gösterge girer: Tercih edilen renk, kemere bağlanan bir aynanın ışıltısı, beyaz bir zemini vurgulamak için sürülen biraz allık, bir kaftanın hışırtısı, mendiller ve şallar, dik bir duruşu vurgulamak için kullanılan yüksek tepelikli bir başlık, uzun saç. On dokuzuncu yüzyıldan önce de, bu göstergelerden birçoğu dişil bir çağrışım taşımaktaydı. Saça takılan basit bir çiçekten her türlü dikkat çekici uçarılığa kadar, en görünür yüklemler, dişinin baştan çıkarıcı araçları arasında sayılmaktaydı. Görünüm neden bu kadar önemliydi? *Estetik* sözcüğüne bugünkü anlamlarından birini kazandıran on sekizinci yüzyıl Almanı Alexander Baumgarten, bu soruya bir yanıt bulunmasına yardım eder: "Bir algı ne kadar çok

ayrık göstergeyi kapsarsa, yarattığı izlenim o kadar güçlü olur. Açık bir algıdan daha fazla ayrık göstergeyi kapsayan bulanık bir algının daha güçlü bir izlenim yaratmasının nedeni budur; seçik bir algıdan daha fazla ayrık göstergeyi kapsayan karışık bir algı için de aynı şey geçerlidir."[7]

Başka bir ifadeyle, belli algılar bir tür kuvvete, bir etkileme kudretine sahiptirler. Bu algılar Descartes'ınkiler gibi "açık ve seçik" değil, oldukça "bulanık" fakat "ayrık"tırlar; anlam ifade etmeden önce bile bir izlenim yaratırlar. "Cafcaflı" bir renk bu etkiyi yaratabilir. Genel olarak herhangi bir estetik bilgilendirme, "bulanık" bir izlenimi anlaşılır ya da kolay anlaşılmayan bir olguyu "etkileyici" (Baumgarten'in sözcüğü, "empatik"tir) kılabilir. Bir nesnenin görüntüsü, bir renk ya da hoş bir koku, duyuları etkileyip bağlantılı imgeleri akla getirebilir.

Bu nedenle estetiğin alanı belli nesnelerle –sözgelimi tablolarla ve diğer sanat eserleriyle– sınırlı değildir. Özgül bir algılama türüyle, özgül bir bilgi türü veren bir algılamayla ilgilidir. İnsan yüzü ve vücudu, uygun bilgilendirme türü bakımından özellikle zengindir. İster şahsen, ister tasvirlerde, ister metinlerde olsun, insanın göründüğü her yerde güzelliğin ve karşıtının etkileri her zaman söz konusudur. Örneğin, güzel bir kadın tüm gözlerin ilgi odağı olur. Sosyal sahnede görünüşü son derece sessiz bir olaydır. Louis-Sébastien Mercier'nin bir anlatımıyla on sekizinci yüzyıl Paris'inden şu örneği ele alalım:

> Bir kilisenin sert pastoru, cemaatinin cömertliğini harekete geçirmek için ustaca tasarlanan bir sofuluk yoluna sık sık başvurur. Sabahları süslü giyim kuşama karşı vaaz verir ve tüm uçarı süsleri fena halde ayıplar. Akşamları yardım toplamakla görevlendirdiği güzel kadının zarif endamının ve güzel yüzünün daha bol hasılatla sonuçlanmasını umar. Kadın şık giyimlidir ve görünen memeleri süslüdür, büyük bir buketle gizlenmemiştir. Bir kilisenin ya da hapishanenin kapısında durup, şirin bir gülümsemeyle içeri girenlerin şefkatine hitap eder. Direnenleri hafifçe azarlar. Onları durdurur ve güzel dişlerinin ilginçleştirdiği bir sesle ve çıplak bir kol ile güzel, yalvaran iki gözün karşı konulmaz güzelliğiyle [tekrar düşünmelerini ister]. . . . Cimrilerin direnci kırılır ve orada hazır bulunanların gözleri, sunaktan uzaklaşıp, kadının güzelliklerini yalayıp yutmaya yönelir.[8]

Mercier'nin hoş üslubunun, bu özetin sosyolojik önemini bulanıklaştırmasına izin verilmemelidir. Bir kadının güzelliği, kendi

amaçlarına hizmet için kullanılan araçları eleştiren bir kuruma (kilise) destek sağlamak için taktik olarak kullanılır. Kadının varlığı, dikkati kurumun meşru nesnelerinden –sunak, taht, manzara– uzaklaştırır; yoğun, canlı bir algılama anını teşvik eder. Yine de, bu kadın imgesini yalayıp yutmanın erotik imaları onun sosyal işlevini gizleyemez. Erotik bakış, bir günbatımından ya da mimari bir yapıdan çok, bir kadının yüzüyle ve vücuduyla ilgilenir. Burada erotizm zımnidir, askıdadır ve enerjisi, karmaşık bir bastırma sürecinin dolayımı olmadan amacından (cinsel arzuyu tatmin etmek) uzaklaştırılıp, başka bir hedefe (din gibi) yönlendirilebilir. Bu sapmanın aracısı, aynı anda hem aleni hem muammalı olan estetik algıdır. Bir kadının güzelliği, adeta bir tür retorikmiş gibi taktik olarak ikna etmek için kullanılır. Güzelliğin minimum düzeyde etkisi, dikkati bir hedeften diğerine yöneltmektir. Arzu edilen amaç cinsellik değil, sosyal yarardır.

Amaç, dikkati çekilmek istenen kişinin bakışını çekmektir. Bu yüzden dişi güzellik, fiili bir etkileşimden önce dikkat çekmenin bir aracıdır. Başka bir kişinin dikkatini çekmek, her fahişenin bildiği gibi, sosyal etkileşimin önkoşullarından biridir. Bu yüzden fiziksel sergilemenin öncelikli amacının estetik olmaktan çok işlevsel olduğunu söyleyebiliriz.

Devrimi destekleyen kadınlara, çoğunlukla görünüşlerinden ötürü saldırıldı: "Kokart takan cumhuriyetçi kadınlar, korkunç çirkindir." Bu, göründüğünden daha ciddi bir suçlamaydı. Çirkinlik, kadınları bir bakış alışverişiyle başlayan iletişimin dışında tutar. Bu yüzden kadın politikacının, bilimcinin ya da bilginin görünüşüyle alay etmek, söylediklerini ve yaptıklarını görmezlikten gelmenin bir bahanesidir.

Fiziksel güzellik, sosyal müdahale için taktik olanaklar sunmaktaydı. Güzelliğin etkileri, yoğrulabilir ve biçimlendirilebilirdi. Ne kadar kısa süreli olursa olsun, bir bakışın yakalanması bir yaratıcı etkileşim alanı açardı. Örneğin dilenci, tek hayatta kalma umudunun yoldan geçenlerin bakışıyla karşılaşma becerisine bağlı olduğunu bilmekteydi. Her zaman geri planda kalmaya mahkûm "çirkin kadın" başka taktikler geliştirmek zorundaydı. Güzellik uyaranı, bir bakış kadar hızlı çalışmaktaydı ve verimli bir bulanıklıktan, birçok amaçla kullanıma hazır oluştan yararlanmaktaydı. Güzellik, asli bir anlamı olmadığı için, daha da inandırıcı bir savdı. Shakespeare'in *Julius Caesar*'ında Portia, bundan sonuna kadar yararlanır: "Bir zamanlar övdüğün güzelliğim adına . . . açıl bana, kendine, kendinin bir yarısına" (II, 1, 271-274).

Başka bir ifadeyle güzellik, kadınların az çok bilinçli bir biçimde ve ustaca takmayı tercih ettikleri taktik bir maskeydi. Makyaj yap-

maya harcanan saatler, zamanın kaçınılmaz bir biçimde yok ettiği bu kırılgan, geçici maskenin üretimine gitmekteydi. Hedef, basitçe cinsel çekicilik değildi, genellikle öyle yorumlanmasına rağmen. Özellikle kadınların (yasal, kültürel, ekonomik ya da siyasal) diğer araçları kullanmaları engellendiğinde, güzellik güvenilmez, fakat etkili bir sosyal eylem aracıydı da.

Bu nedenle, kadınların sürekli erkek arzu bakışını kendilerinden diğer nesnelere çevirdiklerini varsayabiliriz. Bir kadına bakıldı mı, sonunda ağzını açıp konuşabilirdi. Dahası, kadınların kültürel, teknolojik ve sosyal olarak oluşturdukları bu güzellik, erkeklerin etnosantrik kadın nosyonlarını güçlendirdiği için erkeklerde kuşku uyandırmamaktaydı: Kadınların tek derdi görünümleri ve erkekleri memnun etme arzularıydı ya da erkekler buna inanıyorlardı. Bu yüzden kadınlar, cinsiyetin sadece bir amacın aracı olarak kullanıldığı sosyal müdahale teknikleri geliştirebildiler. Cilve, ötekini bertaraf etmeyi ya da yok etmeyi değil, basitçe bir insan olarak kendi varoluşunu hissettirmeyi amaçlayan bir taktikti. Bir kadın bir erkeğin dikkatini çekmeyi başarınca, kendi görüşlerini önerebilir ve dünyayla ilgili kendi düşüncesini ve dünya içinde kendi varoluş biçimini öne sürebilirdi.

Güzellik: Stratejik Bir Hedef

> On üç yaşından, erkek olmaya döndükleri yirmi iki yaşına kadar kız ve güzel olmayı arzulayan erkekleri tanıdım.
>
> – Jean de La Bruyère

İnsanların olmayı istedikleri şeyin bir tarihini yazmak olanaksızdır. Tüm küçük kızların oğlan olmayı düşledikleri ya da tüm oğlanların kız olmayı düşledikleri toplumlar var mıdır? Bu tür istekler incelenebilseydi, antropologlar ve tarihçiler bunlardan yararlanmayı bilirlerdi. Fakat La Bruyère'in yorumunu olduğu gibi alalım: Doğrudan on yedinci yüzyıldan gelen söylenti, bir söyleşi tonuyla anlatılan kurgu. Bu tür hayali kurguların temelinde yatan koşulların araştırılması ilginçtir.

La Bruyère'in yorumunun açıkladığı şey, erkeklerin delikanlılık döneminde, kadın güzelliğinin doruğuna ulaştığı varsayılan on üç yaş ile yirmi iki yaş arası dönemde kendilerini kadın olarak tasavvur edebildikleridir. Özdeşleşmeye yönelik bu erkek arzusu kılık değiştirme isteğinden değil, kılığın avantajlarından yararlanma isteğinden kaynaklanır. Varsayım şudur: Güzel bir genç kadın olmak imrenilecek bir durumdur, yetişkin erkekler toplumunda yetişkin bir

erkeğin durumu kadar imrenilecek bir durumdur; çünkü güzel bir genç kadın epeyce güce sahiptir ve hazzın tadını çıkarır. Güzellik, daha gerçek bir iktidarın, yetişkin erkeğin iktidarının simgesel eşdeğeri olarak olumlanır.

Güzelliğin iktidarı, estetik algının dar sınırları içinde etkili olur: Tüm gözlerin ilgi odağı olan güzel kadın, taht ve sunak gibi diğer iktidar cisimleşmelerinin rakibidir. Bu bakımdan fiziksel güzellik hiyerarşiye bir tehdit oluşturur; fakat nesnesi ortadan kalkınca buharlaşıp yok olan içi boş, salt biçimsel bir tehdit. Eğer bir peri masalı, olası olan ile gerekli olanın arasına düşen bir fantezi ise, çoban kızın güzelliği sadece anlatının sınırları içinde var olabilir: Zaten bir prenses olduğu, bir prenses olarak doğduğu için ve ideal güzelliği onun sosyal ayrıklığının neredeyse büyüsel bir işareti olduğu için prensle evlenir. Bu yüzden anlatı düzeni, güzelliğin bozucu ve öngörülemez öğesini gerçek yerine iade eder.

Vücut estetiği, her şeyin kendi tam değerine sahip olduğu ekonomik alanın dışında işlev görür. Güzelliğin ve bu saf, kısa ömürlü görkemi üreten ekonomik sürecin sosyolojik etkileri iki şekilde gizlenmekteydi: Güzellik, "kadınsı" ve "uçarı", görünüş beyhudeliğinin bir örneği olarak bir tarafa atılmaktaydı. Yine de bir öz-imgenin üretimi zor işti. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bütünlüklü bir güzellik teknolojisi vardı: Aynalar (kentsel iç mekânlarda ebatları büyüyen ve sayıları artan), kozmetik ürünleri ve takma saç, çeşitli bilimsel ve tıbbi tekniklerle, çeşitli nesnelerle ve pratiklerle ve önemli bir zaman ve çaba yatırımıyla tamamlanmaktaydı.

Güzellik iki şekilde tarif edilmekteydi: Parçalara ayrılarak ve abartılarak.[9] On altıncı yüzyılın kadın vücudu *blason*'ları, bu teknikleri örnekler. Güzellik, dairesel bir biçimde tanımlanmaktaydı: Güzel, hoşnut edendir ve hoşnut eden güzeldir. Eski ve yeni sözlükler, bu boş tanımı tekrarladı. Dairenin merkezinde şaşkınlık haykırışı, dolaysız ve bunaltıcı algının nefessiz "Oo!"su vardı. Bunu bir söz tufanı izlerdi. Örneğin, Gabriel de Minut'nün *Paulegraphie ya da Güzel Paule Diye Bilinen Toulouse'lu Bir Hanımefendinin Güzelliklerinin Tasviri*'ni (1587) ele alalım. Toulouse'daki en güzel kadının güzelliğiyle, sadece erdemleri boy ölçüşür.[10] Yine övgü iki biçim alır. Güzel vücut, her birinin sırayla övüldüğü iki ayrı parçaya bölünür ya da bütün, bir dizi benzer metaforla karakterize edilir. Bir sevgilinin güzelliği onuruna yazılan şiirler de aynı şekilde gelişir.

Ne var ki, daha teorik bir fiziksel güzellik tanımı sorunu vardır. Her kültürün, hiçbir sözlü ya da çözümlemeci anlatımın yeterince ifade edemediği kendi güzellik düşüncesi vardır. Yine de, yu-

karıda tarif edilen sonuçları üretebilen belli imgeleri akla getirmek için sadece *hoş* ya da *güzel* sözcükleri telaffuz edilmelidir.

Güzellik, benzersiz bir sosyal temaşa türüdür. Bir anda gerçekleşen estetik algı, güzelliğin doğal alanıdır. Algılama anında her şey askıda kalır: Cinsel gerilim, katışıksız biçimde sosyal, fakat zımni de olan bir bozulmaya izin verir. (Bir anda yok olabilir ve unutulabilir.) Güzelliğin göründüğü an her zaman kusursuzdur; fakat devam edemez. Süre, idealin zirvesinden bir düşüşü temsil eder. Güzellik ne kadar kusursuzsa, o kadar gerçekdışıdır. Sadece bir zaman aralığında, anıda ya da geriye dönük anlatıda tam olarak var olabilir. Işık metaforları, güzelliğin ışıltısından duyulan şaşkınlığı ya da hayranlığı ifade eder. Retorik kurallarının ve edebi kodların sınırları içinde etkili olan bu klişeler özgül bir etkileşim tipini, karmaşık bir stratejik ortamda gerçekleşen sessiz bir patlamayı yakalama girişimini temsil eder. Güzelliğin içinde tezahür ettiği bağlam, güvenilmez ve gerçekdışıdır.

Nefes Kesici Güzellik

Güzelliğin etkisi, basitçe cinsel arzunun bir sonucu değildir; zira güzellik her zaman sosyal bir bağlamda algılanır. Bir bakış alışverişi, olasılıkla her iki taraf için kimlik konusunu, "ilk izlenim" konusunu gündeme getirir. Burada bizi ilgilendiren dünya, iyiliğin, iftiranın ya da utancın yaşamları kurtardığı ve yok ettiği bir dünyaydı: Efendinin iradesi, bir uşağın aile kurup kuramayacağını ve uşağın yaşamının ileri yaşlarda nasıl olacağını belirlerdi; entelektüel çalışma, bir papazın ya da bir şekilde ön odada ilgisi çekilmesi gereken başka bir güçlü şahsiyetin hamiliğini gerektirmekteydi. Bir "güzellik etkisi" üretme arzusu amaçsız değildi; baştan çıkarmaya yönelik sapık isteğin bir işareti de değildi. Daha çok, zor bir durumda bir çıkış yolu bulmaya yönelik riskli bir girişimdi. Bu her iki cinsiyet için de geçerliydi; fakat farklı derecelerde. Adı hiçbir şey ifade etmeyen haşarı bir delikanlı olan genç Jean-Jacques Rousseau yollarda şarkı söylediğinde, hayatını kurtaran kapıları açan genellikle güzel sesiydi. Bir göz kırpmayla estetik çekicilik kurtuluş olabilirdi; fakat mahvolma anlamına da gelebilirdi ve kadınların 1789 başvurusunun gündeme getirdiği sorun buydu. Kadınlar için güzellik, çoğunlukla güçlü bir biçimde olumsuz bir faktör, Georges Bataille'ın daha sonra yok olma ve "lekelenme arzusu" –erken modern dönemin sonunda Marquis de Sade'ın en tam biçimde ve şeytanca tarihe kaydettiği bir arzu– dediği şeye yol açabilen bir faktördü.

Bir kadının güzelliği kaybolduktan ve güçlü etkisi unutulduktan sonra, kuşkulu hale gelirdi. Vücudu ölümle bütünleştirilirdi; aynada kendisine dik dik bakan ölümün buruşuk, cinsiyetsiz iskeleti, bozulan fakat hâlâ süslü vücudunu kucağında tutmaktaydı. Bu ürkütücü çift, on altıncı yüzyıl ikonografisinde sık sık ortaya çıkmaktaydı: İnsan vücudu, dişi olunca çok daha cismaniydi; güzel, nazlı ve inci gibi beyaz olunca daha da dayanıksızdı. İskeletin kucağı mutlaktı, herhangi bir âşıkane kucaktan çok daha fazla içtendi; çünkü ölüm ve bozulma, bizzat güzel vücudun içinde, derinin altında tutulan bir geleceğin vaadiydi.

Daha sonra, dişi güzellik kavramı Rönesans'ta yeniden yorumlanınca, aynada kendine bakan kadın imgesi daha da ürkütücü çağrışımlar yaydı. Bir kadın, banyosunda, etrafı meyvelerle ve çiçeklerle çevrili, aynanın karşısında süslenirken ve saçlarını tararken gösterilebilirdi. Etrafındaki mekân buğulu, neredeyse maddi olmayan şeylerle doldurulabilirdi: Danteller, peçeler, ipek, saç bukleleri, parıldayan ışık. Çoğunlukla endamlı ve yumuşak, muammalı bir gülüşle resmedilirdi; başı, bakire tasvirlerinde olduğu gibi eğikti. Ölüm, hiçbir yerde eli kulağında değildi; tehdit daha yaygındı. Resim mekânının "güzel" vücut tarafından işgali, Avrupa'nın Rönesans sonrası kadın kimliği temsillerinin temel toposlarından biri olacaktı.

Bu bedensel süslenme sahnelerinde suyun, çeşmelerin, bitkilerin, hayvanların, sevimli küçük köpeklerin varlık nedeni neydi? Ortam, görünür sosyal göndergeleri olmayan bir ortamdı. Meyveler, perçemler, kadının vücut hatları, bütün bunlar neden "yumuşak" sıfatıyla özetlenmekteydi? Yumuşaklık, dikkatin bir gülücüğün biçiminden duygu belirtici anlamına, bir omzun şeklinden hayal edilen dokusuna (dokunulduğunda yumuşak) kaymasına olanak veren bir niteliktir. Uysal bir duruşla zaten eğilen bir sırtın eğrisi kadar yumuşak ruhu yansıtan ayna, yumuşaktır. Yumuşaklığı ima eden esnek eğrinin tüm duyular üzerinde etkili olması, dişiliğin yaşanabileceği tüm biçimleri göstermesi amaçlanır. Bu resimsel özellikler, gerçek bir kadın ne ise onunla ilgili bütünsel bir kavrayışı yansıtır. Kadın, bu yüzden, gerçeğinden daha fazla, fakat, olasılıkla güzelliğin o sessiz patlamanın tetiğini çektiği an hariç, hiçbir zaman fiilen karşılaşılmayan tanınabilen bir varlıktır.

Sonuçta, deneyimlerin en içteni, en yoğunu bu yüzden en fazla kodlanmış ve dolayısıyla en fazla öngörülebilir olma riskini taşır. Estetik normlar zorla dayatılmazlar, anne sütüyle aşılanmazlar ya da bir fermanla yürürlüğe konmazlar; bir kültürün, bireylerin öteki bireylerin vücutlarını tanımalarına ve yorumlamalarına olanak vermesini sağlayan temel çağrışım zincirlerinin sonuçlarıdırlar da.

Güzel kadın, her zaman süslenen, her zaman çıplak, suya, çiçeklere ve meyvelere her zaman yakın, sosyal varoluşun, işlerin ve günlerin öngörülebilirliğinden her zaman uzak olan hakiki kadındır da. Zor bir meslekle uğraşmak, sıkı bir bilim alanında çalışmak ya da fiziksel güç kullanmak, kadını kadınlıktan çıkarırdı.

"Hakiki" güzellik/kadınlık imgeleri, sınırlı bir olasılıklar yelpazesini tanımlar. Bir kadının vücudu çocuksu olmalıdır: Yuvarlak, pürüzsüz, gamzeli ve perçemli, gülücüklerle dolu; onu "uygar" toplumdan uzak "doğal" ortamlarda görürüz. Fakat ölümü de çağrıştırır: Özellikleri ifadesizdir, muallaktır, gülüşü yumuşak, fakat muammalıdır; varlığı salt biçimseldir, "benlik"ten yoksundur. Kadın adeta kendi vücudu içinde yaşamaz; güzel vücudunun temsili, "hakiki kadınlık" ve saf güzellik dışındaki her kimliği adeta yok etmiştir. Burada güzellik, sevimlilikle karşılaştırılır. Sevimli bir kız daha canlı ve daha konuşkan, daha sıkıcı ve daha küstah, daha az şeffaf ve saygın olabilirdi: On sekizinci yüzyıldan itibaren bu karşıtlık giderek daha fazla dillendirildi.

İdeal, değişmez güzelliğin içi boş, beyhude, ruhsuz, cansız, kültürsüz, söyleyeceği hiçbir şeyi olmadığı için sessiz olmasından da kuşkulanılırdı ya da soğuk ve aldatıcı olduğu da ortaya çıkabilirdi. Avrupa'da Ortaçağ'ın sonundan itibaren güzelliğe birçok olumsuz imge iliştirildi: Örneğin acımasızlık ve aptallık. Bu tür sosyal yargılar, eski imgeleri güçlendiren ve canlandıran (fakat tarihsel araştırmaların menzili dışında kalan) şakalar ve alaylarla, metinlerin yanı sıra konuşmaları da etkiledi.

Güzellik aynı zamanda yararlı bir araçtı ve toplumu etkilemenin diğer araçlarından yoksun olan kadınlar bundan bilinçli bir biçimde yararlandılar. Güneş, taht ve sunak gibi güzellik de büyülemekteydi ve bu yüzden, karmaşık stratejik manevraların merkeziydi. İktidarda olanlar, parlaklık güzelliğin maddi eşdeğeri olmak üzere, en "parlak" kadınlardan yararlanmak için ellerinden geleni yaptılar. Kadın güzelliği çok dar bir kadınlık tanımıyla sınırlandırıldı; hâlâ çeşitli tehditleri çağrıştıran yumuşak, sessiz bir eğri. Geçen dört yüzyılda kadınlık tehdidi, örtmece sözlerle en aza indirildi. Yine de bir kadındaki güzellik, o kadının aptal olabileceği düşüncesini akla getirir; buna karşılık zeki kadın ise, düşünürken kaşlarını çatarak güzelliğini yok eder; elbette, "maceracı"yı, Georg Simmel'in yosma ile karşılaştırdığı eril tipi güldürerek çirkinliğini telafi etmedikçe. Bu estetikle ilgili bir inceleme de, herhalde yararlı olurdu.

4

Bir Kızı Eğitmek

Martine Sonnet

Dünyada bir bahçedeki laleler gibi olmaya, güzel görünmeye ve hiçbir şeye yaramamaya nasıl razı olabilirsin?
– Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies*, 1694

1500 İLE 1800 ARASINDA her türden eğitim özlemleri, günlük yaşamın en yaşamsal ihtiyaçlarından tamamen ayrı olarak arttı. Büyük ölçüde duaların ve el becerilerinin ezbere öğrenilmesiyle sınırlı olan Ortaçağ eğitiminin, kadınlara ayrılmış ayrı bir bilgi külliyatı fikri yoktu. Daha sonra, kilisede ve devlette görev yapacak memurlar yetiştirme ihtiyacıyla karşı karşıya kalan ve cinsiyetlerin eşit ölçüde zeki olduğuna dair herhangi bir varsayımı dert etmeyen yetkililer, makul saydıkları bir ayrım yaptılar. Soyluların ve daha sonra burjuvaların oğulları klasik kültürü okumaya uygundu: Hazırlık okullarının ve üniversitelerin kültürü, sadece Latince bilenlerin anlayabildiği ve eklesiastik ya da sivil bürokraside önemli mevkilerin yolunu açan bir kültür. Toplumun tüm tabakalarının kızları, evin etrafında yararlı becerileri öğrenmeye gönderildi: Bir kızın annesinden öğrenebildiği ve Hıristiyan ailelerde yararlı olan şeyleri öğrenmeye. İki kültür –kamusal kültür ile özel kültür, erkeklerin kültürü ile kadınların kültürü– arasında oldukça az iletişim vardı ve birçok yorumcuya göre, bu bir sorundu. Kalem erbapları, ne olursa olsun gelecekteki karılarının, sohbetlerini anlayabilecek ve sohbetlerine katkıda bulunacak kadar eğitimli olmalarını istemekteydiler.

Rönesans'tan Aydınlanma'ya kadar, eğitim pratiklerinin cinsel farklılaşması sosyal farklılaşmayı geride bırakma eğilimindeydi. Giderek daha fazla sayıda insan –hem erkek, hem kadın– bir dizi eğitim kurumunun gelişmesi sayesinde üç alanla –okuma, yazma ve aritmetik– tanıştı. Fakat eğitimin bu nispi demokratikleşmesinden, kız ve erkek çocuklar eşit ölçüde yararlanmadılar. Öğrenmeyle kurtuluş yolu, kızlara çoğunlukla kapatıldı. Kızların incelemesine izin ve-

rilen şeyler sınırlıydı ve sıkıca denetlenmekteydi. Bu engellere rağmen, kadınların okuryazarlık oranı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda arttı; geri dönüşsüz bir sürecin başladığının kanıtı.

Genç Kızların Eğitimiyle İlgili Kaygılar

Rönesans'tan itibaren, kadın eğitimini savunanlar, bunu olanaksız, yararsız ya da akıldışı sayan muhaliflerle çatıştılar. Christine de Pisan'ınki gibi, birkaç erken feminist ses duyuldu ve kadın savunucularının çölde vaaz verdiklerini söylemek abartı olurdu. Fakat eğitimde pratik, her zaman teorinin arkasında ihtiyatla yürür ve kadınların eğitimi söz konusu olduğunda, bu bilindik söz, daha da geçerlidir.

"Günün Birinde Ele Alınması Gereken Bir Konu"

Jean-Louis Vivès 1523'te *De l'institution de la femme chrétienne*'i (Hıristiyan Kadınların Kurumu Üzerine) yayımladığında, "günün birinde ele alınması gereken bir konu"yla, fakat on altıncı yüzyılın iki temel entelektüel hareketiyle, hümanizm ve Reformasyon hareketleriyle bütünleşen en önemli düşünürleri ilgilendirecek bir konuyla uğraştığının farkındaydı.

Genç kızların, evli kadınların ve dulların eğitiminden yana olan Vivès, yine de sınırları –herkesin hemfikir olduğu ve uzun süre hemfikir olmaya devam edeceği sınırları– saptamaktan geri kalmadı. Kadınlar, erkekli sınıflara devam etmeyeceklerdi; ev işi, okuma ve yazmadan önce gelmeliydi ve Latince öğretimi, kaymak tabaka için bile, son derece ihtiyatla verilmeliydi. Vivès, bu konularda diğer birçok eğitimciyle hemfikirdi; fakat yaygın bir biçimde savunulan bir önyargıyı şiddetle reddetmekteydi: Israrla, "Bu ve daha önceki yüzyıllarda kadınların pek çok kötülüğü, kültür yoksunluğundan kaynaklanır" demekteydi. Bu konu tekrarlanacaktı. Vivès'in birçok görüşünü paylaşan Erasmus, birkaç *Colloquia*'sında meramını hatırı sayılır miktarda acı alayla anlattı. Kadınların ve erkeklerin birlikte yaşamalarının beklendiği toplumda ve evlilikte anlayışı beslediği gerekçesiyle genç kadınların eğitimini savundu. Rabelais, kadınların eğitimi ilkesini, kendi ütopik topluluğuna, iyi ailelerden gelen erkeklerin ve kadınların özgürlük ve uyum içinde yaşadıkları ve eğitim gördükleri Thélème Manastırı'na soktu.

Dinsel öğretisini kutsal kitabın otoritesine dayandıran Luther, herkesin –hem erkeklerin, hem kadınların– dini kaynağından öğrenme

yeteneğine sahip olacağını mantıksal olarak umdu ve bu nedenle okumada evrensel öğretimi savundu. Reformasyon, bu yüzden okuryazarlığı besledi; fakat Luther kızlar ve oğlanlar için yeni okullar uğruna savaşırken bile, kadın eğitiminin kapsamını sınırlamaya çalıştı. Reformasyon, kadınların kocalarına bağımlı oldukları ataerkil bir aile modelini teşvik etti. Dahası, İncil'in yerel dillere çevrilmesi, kadınlara Latince öğretme lehine bir savı zayıflattı. İngiltere Protestan olunca, manastır kütüphaneleri dağıtıldı ve bu kütüphanelere ulaşan şanslı birkaç kişi önemli bir entelektüel kaynaktan mahrum kaldı.

Bir Karşı-Reformasyon Önceliği

Trento Konsili'nden (1545-1563) sonra, Katolik tepki, bir zamanlar Protestan hasımları tarafından işgal edilen topraklara girdi: Gençlerin dinsel eğitimi alanına. Kilise, kırsal kesimde vaazlar ve misyonlar aracılığıyla yetişkinlere ve asgari bir okuryazarlık düzeyini gerektiren ilmihal sınıfları aracılığıyla çocuklara ulaşmaya çalışan kapsamlı bir öğretim programı başlattı. Bu çabalar kısa bir süre içinde, özellikle kentsel alanlarda daha önce çok az öğretim gören ya da hiç görmeyen çocuklara odaklandı. 1560'larda Carlo Borromeo, kendi Milano Diyakozluğu'nda ruhban ve ruhban olmayan öğretmenlerin kent sokaklarından toplanan çocuklara ders verdiği öğreti okulları kurdu. Yirmi yıl içinde Cizvitler Güney Hollanda kasabalarında, hafta içi çalışan çocuklara öğretim olanağı sağlayan pazar okulları kurmuştu.

Oğlanlara ve kızlara ders vermeyi kapsayan bu deneyler devam etti; fakat on yedinci yüzyılın başına gelindiğinde, özel olarak kızları amaçlayan yeni girişimler yoldaydı. Katolik reformcular, ahalinin dinsel sadakatini yeniden kazanma çabalarında küçük kızların ne kadar önemli bir rol oynayabileceklerini görmeye başladılar. Küçük kızlar geleceğin anneleriydi, dolayısıyla Karşı-Reformasyon vaizlerinin yaymakta olduğu hayırlı sözleri anlatabilecek geleceğin öğretmenleriydi. Bu idrak, genç kızlara ilmihal okumayı ve incelemeyi öğretme çabalarına yeni bir itilim verdi. Kızların eğitimine adanan yeni rahibe toplulukları çoğalınca, daha önce çok az kişinin ayrıcalığı olan şey toplumun yeni kesimlerine de ulaştı. Zengin kızlar ücretli yatılı manastır okullarına giderken, yoksul çocuklar hayrat okullarına gitmekteydi. Her iki durumda da amaç, iyi Hıristiyan anneler eğitmekti. Kız öğrencilerin uymaları beklenen kalıp, üç yüzyıl boyunca büyük ölçüde değişmeden kalacaktı. Dahası, yeni okullara mali destek ve manevi rehberlik sağlayan elit gruplar tarafından tasarlanan bir kalıptı. Paris'te Les Halles'den yoksul kızlar için bir hayrat evinin kurucularına göre, "yoksul küçük kızların erken yaş-

ta eğitimi ve öğretimi, Hıristiyanların yapabileceği ve sağlayabileceği temel iyi işlerden biri ve ruhların kurtuluşu için yapabilecekleri en gerekli hayır işlerinden ve en büyük misyonlardan biridir".[1]

On yedinci yüzyılın başından itibaren, çok ilginç bazı kadınlar, genç kadınların eğitimine adanan dini tarikatlarda yeteneklerine iş buldular. Yirmi dört yaşındaki Mary Ward, itaatsiz Katolik ailesiyle birlikte İngiltere'den geldikten kısa süre sonra, Saint-Omer'de Hıristiyan bir enstitü kurdu ve Cizvitlerin yardımıyla enstitüyü geliştirip kadınların eğitiminden yana bir güç haline dönüştürdü. Kadınların kent sokaklarında ders vermesine iyi gözle bakmayan papalık yetkililerinin muhalefetinin üstesinden geldi. Montaigne'in yeğeni Bordeaux'lu Jeanne de Lestonnac, başka bir güçlü kişilikti. Enerjik bir kadın olan Jeanne de Lestonnac beş çocuk büyüttü, ellisindeyken dul kaldı ve 1607'de, nüfuzu bütün Güneybatı Fransa'ya, İspanya'ya ve Güney Amerika'ya kadar uzanan Compagnie de Marie-Notre-Dame'ı kurdu. Paris'te Mme. Acarie ve Mme. de Sainte-Beuve, biri 1610'da, diğeri 1621'de iki Ursulacı manastırın kurulmasına nezaret ederken; Annecy'de Barones Jeanne de Chantal, François de Sales ile birlikte, 1610'da Ziyaret'i kurdu. Lorraine'de Alix Le Clerc ve Pierre Fourier, 1615'te onay alan Congrégation Notre-Dame'ı birlikte kurdular. Bir süre sonra, 1633'te, Vincent de Paul'ün sadık bir izleyicisi olan Louise de Marillac, Filles de la Charité'nin (Hayrat Kızları) tüm krallığa ve ötesine yayılmasına nezaret etti; Hayrat Kızları'nın misyonu, hasta yoksullara bakmak ve küçük kızlara ders vermekti.

Edebiyat Salonları İçin Bir Konu

Katolik reformcular genç kızları eğitme konusuyla meşgul olurken, kalem erbabı erkekler ve kadınlar soruna başka bir yönden yaklaşmaktaydı. Konu, on yedinci yüzyılın çeşitli edebi türlerinde ele alındı: Romans, komedi, mektup. Kadınların bildiği şeyler, salonlardaki parlak muhabbetlerin bir konusu haline geldi. Molière, iki oyunla ortalığı karıştırdı: *Les précieuses ridicules* (Gülünç Kibarlar, 1659) ve *Les femmes savantes* (Bilgiç Kadınlar, 1672). Ukala kadınlarla alay edilmekteydi; fakat gerekli eğitimi alan kadınlar, arkadaş bulmaktaydı. Bu arada, kadınlarda rastlanan kusurların eğitim eksikliğinden kaynaklandığı düşüncesi, kadın düşmanlığıyla gözleri körelmeyenler arasında sürekli taraftar bulmaktaydı. Mlle. de Scudéry ve Mme. de Sévigné gibi kalem erbabı nüfuzlu kadınlar derli toplu bir eğitim programını savunurken, çok sayıda filozof ve yazar iki cinsin entelektüel niteliklerini karşılaştırmaktaydı. Kadınlar erkeklerle aynı anlama

yeteneğine sahip miydi, değil miydi? Malebranche, olumsuz yanıt veriyordu: Ona göre, kadınlar bilime, felsefeye ya da yüce herhangi bir kurguya kesinlikle yatkın değillerdi. Fakat 1673'te François Poullain de La Barre, *De l'égalité des sexes*'i (Cinsiyetlerin Eşitliği Üzerine) yayımladı; bu, feminist düşünce tarihinde önemli bir olaydı. Kartezyen yöntemi kullanan Poullain, erkeklerin ve kadınların aynı yatkınlıkları ve yetenekleri paylaştıklarını ve bu, nedenle aynı eğitimi almaları gerektiğini rasyonel olarak gösterdi: "Kadınlar erkeklerle birlikte üniversitelerde ya da özel olarak kadınlara ayrılan diğer üniversitelerde okusalardı, diploma alabilir ve teolojide, tıpta ve [düstur ve sivil] hukukta doktor ve uzman unvanlarına talip olabilirlerdi. Onları bu kadar avantajlı bir biçimde öğrenmeye hazırlayan doğal yetenekleri, başarılı öğretmen olmalarını sağlardı."[2]

Poullain de La Barre'ın sosyal eleştiriyle boyalı feminizmiyle, yirmi yıl sonra, 1694'te *A Serious Proposal to the Ladies*'i yazan İngiliz Mary Astell boy ölçüştü. Mlle. de Scudéry ve Mme. Dacier'den etkilenen Astell'in kadın eğitiminden yana gerekçesi, La Barre'ın eserinden daha fazla dikkat çekti. Sıcak ve dostane bir sohbet tarzıyla yazan Astell, kadınları, özellikle de üst sınıftan kadınları, eğitim yoksunluğundan ötürü araştırılmayan olanakların farkına vardırmaya çalıştı. Erkeklerin eğitimi kadınlarınki kadar ihmal edilseydi, insanlar kadınlarda buldukları kadar erkeklerde de kusur bulurlardı. Evliliğin ve ailenin kadınların entelektüel çalışmaları önüne diktiği engellerin farkında olan ve kendi tercihiyle evlenmeyen Astell, ev içi yaşamın sınırlamalarından kurtulmak isteyen kibar kadınların, bağımsız bir biçimde kendilerini entelektüel çalışmaya adayabilecekleri ve yüksek ve orta tabaka genç kadınlara "bilgili eğitim" verebilecekleri "yüksekokullar"da birlikte yaşayabilecekleri umudunu ifade etmekteydi.

İlk Programlar

On yedinci yüzyılın son yirmi yılında, kadınların eğitimiyle ilgili edebi tartışmalardan etkilenen Fransız düşünürler, konu üzerinde daha pratik düşünmeye başladılar. İlk kapsamlı müfredat, kadınların eğitimi konusunda açık olduğu halde, gereğinden fazla soyut olduğu düşünülen konuları (klasik diller, retorik ve felsefe gibi) dışlamaktaydı. Kadın eğitimine artan ilginin bir nedeni, nüfus yapısındaki bir değişimdi: Sayıları epeyce artan dul kadınlar, ticari işlere bakabilmeliydiler. Sosyal rolleri geleneksel ev ortamıyla sınırlı kalsa da kadınların okumaları, yazmaları ve hesap yapmaları gerektiğinin kabulü, yeni bir kültüre ve yeni güçlere kapı açmada ilk adımdı.

Claude Fleury'nin *Traité sur le choix et la méthode des études*'ünün (1685) 36. Bölümü, "kadın incelemeleri"ni ele alır. Fleury'ye göre, kadınlar çalışkanlıktan, cesaretten ve kararlılıktan yoksun olabilirlerdi; fakat canlı, keskin zihinleri ve kibarlıkları, ölçülü tutumları bu kusurları telafi etmekteydi. Kadınların, sırf "toplumda sahip oldukları itibar ve saygı"dan ötürü de olsa, daha iyi eğitilmeleri gerekliydi. Fleury, dini (fakat hurafeden sakınan), okumayı, yazmayı, genel konularda kompozisyonları, pratik aritmetiği, ilaç kodeksini, ev ekonomisini ve hukuku kapsayan bir müfredat önermekteydi. Daha fazlasını öğrenmek beyhude olurdu; fakat "boş zamanlarını roman okuyarak, kâğıt oynayarak ya da gömleklerden ve kurdelelerden konuşarak geçirseler daha da iyi olurdu".[3] Fénelon'un *De l'éducation des filles*'i (1687), biraz daha müsamahakârdı. Fénelon, Fleury'nin yararsız saydığı konuları kabul etmeye istekliydi; fakat öğretimin dikkatli bir şekilde sınırlanması ve kontrol edilmesi koşuluyla. Özellikle, kadınların edebiyat, tarih, Latince, müzik ve resim okumalarına izin verilmesini öneriyordu. Fénelon'a göre, en önemli şey, bir kızın öğretiminin onu, ister bir karı ister bir rahibe olarak olsun daha sonraki yaşama hazırlamasıydı.

Fénelon'dan esinlenen Mme. de Maintenon, 1686'da kurduğu Saint-Cyr kraliyet evi için bir müfredat önerdi. Burada, yoksullaşan soylu ailelerden gelen 250 kıza, kaderleriyle başa çıkmaları öğretilmekteydi; pek çok durumda bunun anlamı, soylu kökenlerine uygun bir kibarlık havasını korurken, harap kır evlerinin dindar sahibeleri olarak çalışmaktı. Öğrenciler yedi ila on dokuz yaşları arasında okula başlamakta ve her biri farklı renkte bir kemerle tanımlanan dört sınıftan geçmekteydiler. "Kırmızılar" on yaşından küçük çocuklardı ve temel ilmihal okuyorlardı; yaşları on bir ila on üç arasında olan "yeşiller" tarihi, coğrafyayı ve müziği keşfediyorlardı; on dört ile on altı yaş arasında olan "sarılar" Fransızca, resim ve dans üzerinde çalışıyorlardı; on yedi ila on dokuz yaşında olan "maviler", Saint-Cyr'in duvarları dışındaki tehlikeli dünyaya geri dönüşe hazırlanmak üzere, zamanlarının çoğunu ahlaki eğitimle geçiriyorlardı. En gencinden en yaşlısına kadar, tümü ev işi ve tığ işi yapmaktaydı. Mme. de Maintenon'a göre, kurumun amacı "çok Hıristiyan, çok makul ve çok zeki" olan kızları ailelerine geri göndermekti.[4]

Zayıf Bir Aydınlanma

On sekizinci yüzyılda sofuluk gerileyince ve *philosophe*'lar dine saldırılarını artırınca, özellikle 1750'den sonra eğitim sohbetlerin ve yazıların moda bir konusu haline geldi. Aydınlanma, eski önyargılar-

dan yoksun ve yeni akılla donatılmış yeni bir sosyal varlık yaratma kapasitesi yakıştırılan eğitime inanmaktaydı. Ne var ki, kadınların eğitimi şansa bırakıldığı sürece, yeni dünya güvenliksiz kalacaktı. Kadınlar yeni erkeklerin sadece anneleri değil, ilk eğitimcileriydiler de: Toplum kalıcı bir temelde yeniden yaratılacaksa, kadınlar bir rol oynamalıydı. Katolik reformcular da benzer bir sav ileri sürmüştü. Bir pedagojik iyimserlik yüzyılında kızlar, sağır ve dilsizler ve köylülerle birlikte, eğitim spekülatörleri için yem haline geldiler.

Tartışmanın ciddi bir biçimde yol aldığı 1760'tan önce, Abbé de Saint-Pierre'in *Projet pour perfectionner l'éducation des filles*'i (1730) oldukça yenilikçi bir öneriydi. Abbé'nin "daimi kamusal eğitim bürosu" olarak tarif ettiği şey, *avant la lettre* bir ulusal eğitim bakanlığından başka bir şey değildi. Büro, kızlar ve oğlanlar için bir hazırlık okulları sistemine nezaret etmekten sorumlu olacaktı. Kızlar, beş yaşından on sekiz yaşına kadar sınıflara (on üç sınıf) devam edeceklerdi. 15 yatılı öğrenciden oluşan her sınıf için üç öğretmen olacaktı ve her okulun toplam otuz dokuz öğretmeni ve 195 öğrencisi olacaktı. Abbé, bu yatılı okullara ek olarak, bir bedava gündüz okulları sistemi tasarlamaktaydı. Kadınların erkek arkadaşlarıyla sohbeti sürdürmelerine olanak sağlamak için tüm sanatlara ve bilimlere değinen bir müfredat önermekteydi.

1760'tan sonra eğitim (her iki cinsiyet için) sorunu, Aydınlanma'nın merkezi sorunlarından biri haline geldi. 1715-1759 döneminde eğitim üzerine 51 eser yayımlanırken, 1760-1790 yıllarında 161 eser yayımlandı. 1762'de Jean-Jacques Rousseau, Sorbonne sansürcüleri ve daha sonra parlamento tarafından dine saygısızlık ettiği iddiasıyla hemen mahkûm edilen *Emile*'i yayımladı. Aynı yıl Cizvitlerin Fransa'dan kovulması, hazırlık okulları sistemini karmakarışık durumda bıraktı. Bu iki olay, imgelemleri harekete geçirdi ve birçoğu, yerel akademilerin sponsorluğunu yaptığı ödül yarışmalarına sunulan müfredat reformu önerilerinin, eğitim üzerine yazıların ve diğer eserlerin yayımlanmasına yol açtı. Gazeteler, eğitim konusunda okuyuculardan gelen mektupların yanı sıra, bu eserlerle ilgili eleştirel görüşler yayımladılar. 1768'de bir yatılı okulun müdürü olan Leroux adlı bir beyefendi, eğitim alanında ilk uzman yayını, *Journal d'Education*'u yayımlamaya başladı. Hukukçu Jèze'in *Le tableau de Paris*'si gibi pratik bir rehberin "yaşam için yararlı" şeyler üzerine bir bölümde eğitim üzerine bir alt-bölüm içermesi olgusunda, zamanın başka bir göstergesi görülebilir. Paris'te bulunan kızlar ve oğlanlar için tüm eğitim kurumları, semtlere göre listelenmekteydi.

Kadın eğitiminin reformuna duyulan ihtiyaç kabul edildikten sonra, tartışma, öğretimin nerede gerçekleşmesi gerektiği konusu-

na odaklandı: Evde mi, yoksa okulda mı? Kimin öğreteceği ve ne öğretileceği de sorundu. Eleştirinin hedefi, kızların hiçbir şey öğrenmedikleri ve dinçleştirici uyarıcılardan yoksun oldukları söylenen manastır okullarıydı. Bazılarına göre, geleceğin karılarının ve annelerinin eğitimini evlilik deneyimi olmayan rahibelere emanet etmek saçmaydı. Pek çok on sekizinci yüzyıl yazarı, evde eğitimden yanaydı; fakat sadece hali vakti yerinde ailelerin buna gücü yettiği için, geri kalanların kamu okullarına ihtiyacı vardı.

Mme. de Miremont, yedi ciltlik *Traité de l'éducation des femmes*'ının girişinde (1779-1789), yedi yaşından on sekiz yaşına kadar kızlar için bir öğretim sistemi önerdi. Biri yedi ila on iki yaşında öğrenciler, diğeri on üç ila on sekiz yaşında öğrenciler için olmak üzere, sadece iki sınıf olacaktı. Alışıldığı üzere, okutulacak konular din, dans ve müziği kapsamaktaydı; fakat bunlar modern diller, edebiyat, coğrafya, tarih ve imla eğitimi verilen sınıflarla tamamlanacaktı. Öğretmenlerin yetiştirilmesi, öncelikli bir kaygıydı: Mesleklerini öğrenmeye altı yıl harcamalıydılar.

Kızların sadece evde eğitilmesinde ısrar edenler, Rousseau'nun yazılarından esinlenmekteydiler. Rousseaucu ilkelere harfi harfine bağlı kalan bazı anneler, kızlarını yetiştirmeyi yaşamlarının işi haline getirmeyi seçtiler. Örneğin, Mme. d'Epinay'ın kızı Emilie, annesinin yaratıcı şaheseri olacaktı. Diğer anneler de deneyiminden yararlansın diye, anne ile kız arasında bir dizi didaktik konuşmadan ibaret olan *Les conversations d'Emilie*'yi (1774) yayımladı. Mme. Necker de, kızı Germaine'in, geleceğin Mme. de Staël'inin eğitimini üstlendi. Bu Rousseaucu annelerin çoğu, sıra dışı yetiştirilmenin ürünleriydiler.

Rousseau, Emile'in dişi bir arkadaşa ihtiyacı olduğuna karar verince, *Emile*'in beşinci kitabını adadığı Sophie'yi yarattı. Sophie'nin eğitimi basit bir ilkeye dayanmaktaydı: "Bir kadının eğitiminin tümü, erkeklerle bağlantılı olmalıdır. Erkekleri memnun etmek, erkeklere yararlı olmak, onların sevgisini ve saygısını kazanmak, gençken onları büyütmek ve yaşlandıklarında onlara bakmak, onlara öğüt vermek, onları teselli etmek, yaşamlarını keyifli ve hoş kılmak: Bunlar, her yaşta kadının görevleriydi ve çocukluktan itibaren öğretilmeliydi."[5] Rousseau'nun sözlerinin açıkça ortaya koyduğu gibi, kadınları eğitme sorununun gündeme gelmesi ile erkeklerin arzularına bağımlı olması bir oldu. Kadınlara kendileri için değil, yaşamlarındaki erkeklere daha uygun olmaları için bilgiye ulaşma olanağı bahşedilecekti. Kadınlar anlamaya değil, kocalarını ve çocuklarını memnun etmeye ve onlara bakmaya hazırlanmaktaydılar.

İngiltere'de yüz yıl önce John Locke, kadınların çocuklarının ilk öğretmenleri olacak kadar iyi eğitilmelerini önermişti. Daha sonra,

on sekizinci yüzyılda Daniel Defoe ve Jonathan Swift, eğitimli bir kadının, kocasına eğitimsiz bir kadından daha iyi eş olacağını savunmuştu. Aydınlanmış İngiliz kadınlar –"mavi çoraplılar" (entel kadınlar)– genç kızları eğitme ihtiyacının bizzat kızlara değil, ailelerine sağladığı varsayılan nimetler temelinde haklı gösterilmesine bozuldular. Memnuniyetsizliklerini salonlarda dile getirdiler ve yüzyılın sonuna gelindiğinde, sayıları giderek artan kadınların sesleri, geleneksel olarak genç kızların zamanını doldurması istenen mesleklere –yararsız ve ciddiyetsiz diye kınadıkları mesleklere– açıkça karşı çıkıyordu. Rousseau'nun görüşleri, Hannah More, Maria Edgeworth, Catherine Macaulay ve Mary Wollstonecraft'ın öfkesine neden oldu. Wollstonecraft, kadınların öğrenmede erkeklerle boy ölçüşebileceğini erkeklerin kabul etmek istememelerini mahkûm etmede belki de en ateşli olanlarıydı. Yine de 1773'te teoride kadın eğitimi reformunu savunan *The Lady's Magazine*, hâlâ, "Toplumun, bizi Latince ve Grekçe eğlendirecek kombinezonlu doktorlarla doldurulmasını asla isteyemeyiz" diyebiliyordu.[6]

Fransa'da bir ulusal eğitim sistemi kurmakla görevli devrimci meclisler, kadınların eğitimi sorunuyla yüzleşmek zorundaydılar. Cinsiyetler arası eşitlik gerekçesiyle karma eğitimi savunan Condorcet hariç, devrimciler ev içi alanı kadınlar için uygun yer olarak görmeye devam ettiler ve dolayısıyla, kadınların eğitiminin ev içi konularla sınırlı olması gerektiğini savundular. Siyasal haklardan yoksun bırakılan ve kamusal görevlerden dışlanan kadınlara temel eğitim sunuldu, fazlası değil. Köklü bir iyileşme için bir yüzyıl daha geçecekti.

Eğitim Yerleri

Ev içi konularla sınırlı bir eğitimin uygun yeri, elbette evdi. Eğitsel yararları 1500 ile 1800 yılları arasında gelişmesine rağmen, ev, kadın eğitiminin öncelikli alanı olarak kaldı. Kızların daha fazla ya da daha iyi eğitime ihtiyaçları olduğu düşüncesi geliştikçe, alternatifler önerilmeye başlandı: Manastırlar, ilkokullar, laik yatılı okullar. Kadınların eğitsel ufkunu genişletme düşüncesi, kızların oğlanlardan açıkça farklı konuları okuyabildikleri yeni tür okulların gelişmesiyle el ele gitti. Kız okulları, karma okulların fark edilen tehlikeleriyle savaşmak için kuruldu. Birçok insan için, erkek ve kız kardeşlerin aynı okul sırasına oturup aynı konuları okumaları düşünülemezdi. Ahlakçılar ve din adamları "cinsiyetlerin birbirine karışması"na ateş püskürdüler ve böylece sadece kızlara açık okulların gelişmesini teşvik ettiler.

Ev

Aile, uzun bir süre kadınlar için fiilen tek okul olmasına rağmen, ne yazık ki, burada olup bitenlerin çok az kaydı vardır. Kuşaklar boyunca annelerin kızlarına, hanımefendilerin hizmetçi kızlarına neler öğrettikleriyle ilgili elle tutulur çok az iz vardır. On altıncı yüzyılda pek çok kız, basitçe etrafında olup bitenleri izleyerek yaşamayı ve çalışmayı öğrenmekteydi. Yine de, birkaç dikkate değer ev öğretimi örneği göze çarpar. Thomas More'un üç kızı, ailenin Londra'daki evi Bucklesbury'de erkek kardeşlerinin aldığı eğitimin aynısını aldılar. Margaret, dört çocuğun en yeteneklisiydi. Dersler bazen gündelik ve pratik, bazen biçimsel ve teorikti. Hiçbir kadın okulu, aydınlanmış ebeveynlerin dikkatle seçilmiş hocalar davet ettikleri evden daha fazla öğrenme olanağı sunmamaktaydı. Aydınlanma'dan ve Rousseaucu eğitim ilkelerinden etkilenen aileler, evlerini gerçek eğitim laboratuvarlarına coşkuyla dönüştürdüler.

Pek çok kız, günlük işlerini –yemek pişirme, çocuk bakma, çamaşır yıkama, yama yapma, dikiş dikme, örgü örme– yapan annelerini izleyerek evde öğrenmekteydi. Küçük parmaklarda kıvraklığı geliştiren ev içi öğretim, sayısız illüstrasyonun konusu oldu. Kırsal alanlarda kadınların ek işleri vardı. Çiftlik avlusundaki hayvanlara bakmak, geleneksel olarak çiftçinin karısının işiydi. Küçük kızlar, ister tarımsal, ister ticari, ister zanaatla ilgili olsun, ailenin işinde rol alırlardı. Bazı kızlar gerçek bir çırak gibi çalışır ve evlendiklerinde, çiftlikte, dükkânda ya da atölyede öğrendikleri becerileri kocalarının işyerlerine götürürlerdi: Pek çok kadın, babalarıyla aynı işi yapan erkeklerle evlenirdi. Bazı ergen kızlar eğitimlerini bir dostun ya da akrabanın evinde tamamlardı. Aileler, çoğunlukla dışarıdan kişileri eve alırdı: On altıncı yüzyıl İngiltere'sinde, aristokratlar ve kibarlar takımı arasında bile, on beş ila yirmi dört yaşında oğlanların ve on beş ila on dokuz yaşında kızların kendi aileleri dışında başka ailelerin yanında yatılı kalmaları yaygındı. Örneğin 1546'da Thomas Fenton'un kızı, üç kadın kuzeni ve soylu üç genç hanımefendiyle birlikte büyükannesinin evinde kalmaktaydı. 1551'de Sir Edmund Molineux'nün kızları, babalarının bir kuzeniyle birlikte yaşamaya gönderildiler; orada, "erdemli, iyi huylu" yetişmeleri, "hanımefendiler ve iyi ev kadınları gibi davranmayı, giyinmeyi ve ailelerine göz kulak olmayı öğrenmeleri" umuluyordu.[7] On yedinci yüzyılda daha mütevazı geçmişi olan kızlar, hizmetçi ya da tezgâhtar olarak çalışmak üzere evlerinden ayrılıp Londra'ya ya da çeşitli kaplıcalara gidiyorlardı. Bir kızın, başkalarına hizmet ederek ve onların evinde yaşayarak, kendi evini idare etmeyi öğreneceği varsayılmaktaydı.

On sekizinci yüzyıl otobiyografilerinden (ve otobiyografi türünde asli olarak var olan önyargıları göz önüne alarak), bazı ailelerin okul olanağı bulunduğu halde ev eğitimini tercih ettiklerini öğreniyoruz. Hali vakti yerinde ebeveynler kızlarını evde tutmakta ve öğretimlerini sıkı sıkıya denetlemekteydiler. Yeteneği, zamanı ve isteği olanlar, öğretme işini kendileri yapardı; diğerleri, profesyonel özel öğretmenlere güvenirdi. Bu şekilde eğitim gören kızlar en iyi eğitimi, erkek kardeşleri evde kalıp onlarla birlikte eğitim gördüklerinde almaktaydılar. Erkek kardeşlerin öğrendiklerinden bir şeyler kapmaktaydılar ve bazı durumlarda, onlarla birlikte ders görmelerine izin verilmekteydi.

1768'de doğan genç François-Auguste'ün, Baron de Frénilly'nin, eğitime ve insan bilimlerine düşkün ebeveyni, kendisi, iki kız kuzeni ve Mlle. Necker için gerçek bir aile akademisi kurdu. Dersler pazar günleri yapılmakta, açık hava etkinlikleri ve entelektüel oyunlarla birleştirilmekteydi. Daha sonra, "Liv, Sallustius ya da Tacitus gibi, hangisini isterlerse" metinleri yorumlamaları beklenirdi.[8] O dönemin hiçbir okulu, genç hanımlara böyle bir çalışma önermemekteydi. Frénilly'nin ebeveyni, daha sonra oğullarının ve dört kadın sınıf arkadaşının çalışmalarını inceliyorlardı. Onları oyun sahnelemeye de teşvik etmekteydiler.

1771'de doğan Mme. de Chastenay, ailenin tüm çocuklarına tarih, müzik ve resim dersi vermekten sorumlu bir kadın öğretmen ve biri matematik, diğeri Latince öğretmekle görevli iki erkek asistandan dikkate değer bir eğitim aldı.[9] 1781'de Versailles'da doğan ve kızlık adı Mlle. d'Osmond olan Mme. de Boigne, alışılmamış ölçüde kapsamlı bilgisini, kızının eğitiminin tüm sorumluluğunu üstlenen saraylı babası Comte d'Osmond'a borçluydu. Comte d'Osmond devrim sırasında İngiltere'ye göç etti ve orada, kızının eğitimiyle uğraşmak için bolca zaman buldu: "Bu emeklilik dönemi sırasında babam sadece benim eğitimimle ilgilendi. Düzenli olarak günde sekiz saat en ciddi konular üzerinde çalışıyordum. Tarih çalıştım ve matematiğe tutkum gelişti. Babam bu konuları kendi başıma okumama izin vermiyordu, fakat onun gözetimi altında okuyabiliyordum. . . . Babamın gözde konusu, çok sevdiğim siyasal iktisat üzerine çok sayıda eseri çalışmalarıma dahil etti."[10]

Geleceğin Mme. Roland'ı Manon Phlipon'un eğitimi, devrimden önce diğer Parisli yetenekli çocukların aldığı eğitimin tipik örneğiydi. Gravürcü babası ve annesi, evde kusursuz bir özel öğretimin bedelini ödedi ve bu öğretim, bir yıllık bir manastır okuluyla tamamlandı. 1754'te doğan ve yedi çocuktan hayatta kalan tek çocuk olan Manon, dört yaşında okumayı öğrendi. Yedi yaşına geldiğin-

de, gün boyunca bir dizi özel öğretmenden yazma, coğrafya, dans, müzik ve resim dersleri alıyordu. Bir öğrenci olarak başarısından ötürü, ders programına Latince de eklendi. Congrégation Notre-Dame tarafından yönetilen yatılı okula girdiğinde, rahibeler, böylesine yetenekli genç bir hanımefendinin kendilerine gönderilmesinden onur duydular. Tek görevleri yeni emanetlerini ilk komünyona hazırlamaktı; fakat Manon, manastır misafirhanesinde buluştuğu özel öğretmenlerden müzik ve resim dersleri almaya devam etti.[11] Ev öğretimini tamamlamak için manastırdan yararlananlar gelişmiş ve aydın sayılmaktaydılar.

Manastır

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda manastır okulları çok farklı bir amaca hizmet etmişti. O dönemin standart imajı şudur: Kızlar, daha çok genç yaşta bütün çocukluklarını kapalı duvarların arkasında geçirmeye gönderilirdi. Gerçek, tamamen farklıydı. Her şeyden önce, sadece çok zenginlerin, maliyeti çok yüksek manastır okullarına kızlarını göndermeye gücü yetebiliyordu. Bu yüzden pek çok kız, basitçe ailelerinin gücü yetmediği için kapalı duvarlardan kurtulmaktaydı. Gündüzlü ilkokullara gidenlerin sayısı, yatılı manastır okullarına gönderilenlerin sayısından çok fazlaydı.

1750'de bir kızı Paris'te bir yatılı okula göndermenin yıllık maliyeti 400 ila 500 livre'di.[12] Kişisel ihtiyaçların ve özel derslerin maliyeti de eklenince fatura, kolayca yılda 1.000 livre'e yükselebilirdi. Böyle bir meblağ, kalifiye bir taş ustasının yıllık gelirinin üçte ikisini temsil etmekteydi. Sonuç olarak, yatılı okullardaki öğrenciler ayrıcalıklı bir azınlıktı: 1760'ta Paris'te elli altı yatılı kız okulu, kentin toplam okullarının yüzde 22'sini oluşturmakta, fakat kentin toplam öğrencilerinin sadece yüzde 13'üne hizmet sunmaktaydı. Ve günümüze gelen öğrenci sicilleri, üst sınıfların orantısız ölçüde temsil edildiklerini gösterir. Saint-Avoye Caddesi'nde bulunan ve öğrenci harcı nispeten "mütevazı" olan Ursulines gibi bir okulda, öğrencilerin yüzde 10'u eski soylulardan ve yüzde 34'ü kraliyet subayı ailelerden gelmekteydi. Okul harçları yükseldikçe, asil öğrencilerin payları da artmaktaydı. Büyük manastır okulları (Penthémont, Abbaye-aux-Bois ve Port-Royal) ile Ziyaretçi ve Benedikten rahibeler tarafından yönetilen okullarda, öğrencilerin çoğunluğu unvan sahibi erkeklerin kızlarıydı.

Manastır okulları nispeten az sayıda öğrenciye hizmet sunmalarına rağmen, nitel etkileri büyüktü. Ortaçağ'a tarihlenen manastır eğitimi, ev dışı en eski öğretim biçimiydi. Manastır okullarının

pedagojik rolü erken modern dönem boyunca gelişti. On yedinci yüzyıla kadar manastırlar ailelere, inziva, gözetim ve kapalı yaşama hazırlanma için kızlarını gönderebilecekleri bir yer sağlamaktaydı. On altıncı ve on yedinci yüzyılda birçok yatılı manastır öğrencisi, çömez olurdu. Çoğunlukla drahomalarla bağlantılı mali nedenlerle rahibe olmayı tercih eden kızlar, dış dünyanın havasını soluma şansı bulmadan yatılı okuldan doğrudan çömezhaneye giderdi. Bu yüzden kadın tarikatları, yeni yetenek kaynağı olarak okullarına güvenmekteydiler.

On yedinci yüzyılın başında, belli tarikatlar öğretimde uzmanlaşmaya başlayınca bu durum değişmeye başladı. Kızlarını bu tarikatların yönettiği okullara göndermeyi tercih eden aileler, kızlarını sadece sınırlı bir süre orada tutmayı planlamaktaydılar. Giderek daha fazla sayıda kız, dinsel bir yaşamdan çok laik bir yaşama hazırlık olarak manastırlardan geçmekteydi. Sonuç olarak manastırlar giderek daha fazla dünyevi etkilere açık hale geldi; öğrencilerin rahibe saflarını ikmal etmeleri için erken yaşta Tanrı çağrılarını keşfetmeye teşvik edildiği kapalı bir evren olarak işlev görmekten çıktılar. Manon Phlipon örneğinde olduğu gibi, özel öğretmenler özel ders vermek üzere manastıra gelmekteydi. Paris'te Jardin du Luxembourg yakınlarında bir okulun sahibi olan Calvary Rahibeleri, 1789'da şu açıklamayı yaptıklarında müşterileri konusunda dikkate değer bir feraset ve içgörü göstermekteydiler: "Bize emanet edilen kızların dünya için doğduklarına inanmaktan geri durmadık ve onlara sadece toplumdaki görevleriyle ilgili bir anlayış aşılamaya değil, seçkin olmak için ihtiyaç duyacakları bilgi ve becerileri öğretmeye de çalışıyoruz."[13]

Manastırların eğitsel rolünün dönüşümü, kadınların eğitimine yeni ilginin beslenmesindeki önemini daha önce gördüğümüz Reformasyon sırasında başladı. Eğitimde uzmanlaşan tarikatlar arasında Ursulacılar, dikkat çeker: Okulları, nispeten hızlı bir biçimde geniş bir coğrafi alanı kapladı. Tarikatın rahibeleri, geleneksel üç yemini, yoksulluk, iffet ve itaat yemini etmekteydi; fakat kendilerini öğretmeye adamaya da söz vermekteydiler. Fransa'da on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Ursulacı okulların dikkate değer ölçüde çoğalması, bu tür kurumlara duyulan gerçek bir talebi kanıtlar. Tarikat, 1535'te İtalya'daki Brescia'da Angela Merici tarafından kuruldu. 1572'de Avingon'da bir kadın manastırı kuruldu ve on yedinci yüzyılın başında tarikat, oradan Güney Fransa'ya yayıldı: 1599'da Dauphiné'deki Chabreuil'de, 1600'de Aix'te, 1602'de Arles'da, 1604'te Toulouse'da ve 1606'da Bordeaux'da kadın manastırları kuruldu. 1620'ye gelindiğinde Fransa'da altmış beş Ursulacı manastır vardı ve devrim arifesinde tarikatın, özellikle Rhone ve Saône gü-

zergâhında, Brittany ve güneybatıda yoğun olmak üzere, üç yüz kadar kentte manastırları vardı.[14]

Sınıf düzeni, kadın tarikatlarının eğitsel misyonuna göre değişmekteydi. Öğrencilere özel herhangi bir şey öğretme niyetiyle değil, eğitim bir gelir kaynağı olduğu için yatılı öğrenci alan dinsel cemaatler, genel olarak tüm öğrencileri aynı sınıfa yerleştirirlerdi; her yaştan yaklaşık otuz öğrenci bir arada bulunurdu. Fakat işleri ders vermek olan rahibeler, öğrencilerini birkaç sınıf, genellikle üç sınıf şeklinde gruplara ayırırlardı: "Küçük", "orta" ve "büyük". Yüz kadar genç kızı barındırmak epeyce yer gerektirmekteydi. Diğer manastırlar bir derslik ve bir yatakhaneyle işi hallederken, Ursulacılar ve Congrégation Notre-Dame, daha ayrıntılı imkânlar geliştirdiler. Yatılı öğrencilerin kendi yemek salonları, revirleri ve bazı durumlarda bir misafirhaneleri ve mutfakları vardı. Manastırın büyümüş bir halinden başka bir şey olmayan okul, odaları ve personeliyle böbürlenmekteydi.[15] Uzmanlaşan manastırlarda rahibelerin çoğu, diğer yerlerden daha fazla öğrencilerin denetlenmesinde rol almaktaydı.

Dinsel Olmayan Yatılı Okullar

Kızlarını yatılı okula göndermek isteyen aileler için manastırlar tek seçenek değildi. İster İngiliz yatılı okullarıyla, ister Fransız *pension*'larla, ister diğer özel okullarla ilgili olsun, sistematik bir araştırma yapmak zordur. Bu kurumlarla ilgili bildiklerimiz özel mektuplaşmalardan, anılardan, günlüklerden ve hatta basına verdikleri reklamlardan öğrendiklerimizdir. Yatılı okullar, bağımsız çalışan ve çoğunlukla aniden işi bırakan ya da taşınan özel ticari girişimlerdi. Kilise gibi uzun ömürlü manastır okullarıyla karşılaştırıldığında, dinsel olmayan okullar alelade işletmelerin tüm risklerine ve gelgitlerine maruzdular.

On yedinci yüzyılda Protestan İngiltere'de ortaya çıkmaya başlayan yatılı okullar, manastır okulu geleneğinin laik bir uzantısıydı. 1650'ye gelindiğinde, adına yaraşır her kent, misyonu tüccar sınıfın kızlarını kibar takımıyla evlenmeye uygun hanımefendilere dönüştürmek olan bir yatılı okulla böbürlenmekteydi. Öncelikle bezenmeye, davranışlara ve güzel sanatlara önem verilmekteydi. İlk Londra yatılı okulu kapılarını 1617'de açtı ve on yedinci yüzyılda bu tür kurumların kentteki sayısı zaman zaman on dörde ulaştı. Hackney, Putney ve Chelsea semtlerindeki okullar, en büyük üne sahipti. 1667'de bir pazar günü Samuel Pepys, Hackney'i ve yatılı öğrencilerini yürüyüşlerinden birinin varış noktası olarak seçti. O sırada okul zaten çok aranan bir kurum haline gelmişti, kabaca yüz öğrenciye hizmet sunmakta ve "hanımların kadın sanatları üniversitesi" olarak

nitelendirilmekteydi. Yatılı okul modası başkentten Manchester, Exeter, Oxford ve Leicester gibi diğer kentlere yayıldı. On yedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bu kurumlar, yüzeysel bir eğitim vermekle eleştiriliyorlardı. Pek çoğu yerleşik çizgisini sürdürdü; birkaçı, daha nitelikli eğitim vermeye yönelik adımlar attı. 1763'te Tottenham High Cross'ta, bir zamanlar genç aristokratların mürebbiyesi olan, fakat şimdi genç kadınların eğitiminde uzmanlaşan Bayan Bathsua Makin, eski ve modern dilleri, doğa bilimlerini, aritmetik, astronomi, tarih ve coğrafyayı kapsayan yenilikçi bir müfredat önerdi. Ertesi yüzyılda, Bayan Lorrington'ın Chelsea'daki okulu (1760 civarı) ve 1796-1797'de Jane Austen'in altmış öğrenciyle birlikte devam ettiği çok ünlü Abbey House School da dahil, diğer okullar Makin'in modelini taklit ettiler.[16]

Fransız *maisons d'éducation*, İngiliz yatılı okullarından biraz daha geç ortaya çıktı ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, manastır okullarının ve *collège*'lerin eğitim pratikleri saldırıya uğrayınca ortaya çıkan bir ihtiyacı karşıladı. Kentlerde çok sayıda özel kız ve erkek okulu ortaya çıktı. Bu kurumlar ebeveynlere, aile yaşamına daha yakın ve hijyene, doğaya ve mahremiyete verilen daha fazla önemi de kapsayan yeni değerlere saygılı bir model sunmaktaydı. İdeal özel eğitim, bir erkeğin ve karısının başkanlığında iyi yönetilen bir aileyi model aldı: Öğrenciler açık havada çalışmaya ve iyi beslenmeye teşvik edilmekte ve dersler, vücudu, zihni ve ahlakı geliştirecek biçimde tasarlanmaktaydı. Hint Okyanusu'ndaki Réunion Adası'nda bir tüccar olan ve iki oğlu ile iki kızını özel okullara yerleştirmek için 1790-1792'de Paris'e gelen Henry Paulin Panon Desbassayns'ın gezi günlüğü, bu kurumlarla ilgili değerli bir bilgi kaynağıdır.[17] Panon, Copeau Caddesi'ndeki Bay ve Bayan Roze'un yönettiği okulu tercih etmeden önce, yedi kız okulunu ziyaret etmişti. Bayan Roze olup biten her şeye göz kulak olurken, Bay Roze müzik öğretiyordu. Kızlarının çabuk ve iyi öğreneceğini uman Panon, kızlarını sık sık ziyaret etti ve okuma, yazma, imla, gramer, İngilizce, piyano, dans, müzik teorisi, hitabet ve resim derslerini izledi. Fakat Roze okulu, işten ibaret değildi: Öğrencilerin aileleri düzenli olarak konserlere, akşam yemeklerine, havai fişek gösterilerine ve gece danslarına davet edilirdi. Eğitim, bir eğlence atmosferinde yürütülürdü.

İlkokul

İlkokullar, kentsel ve kırsal en fazla öğrenciye paralı ve parasız hizmet sunan okullardı. Bu düzeyde cinsiyet farklılığı, olasılıkla diğer yerlerdekinden daha az önemliydi. Kızlar, oğlanlarla aynı şe-

kilde dinin hakikatlerini, temel okuma ve yazma becerilerini öğrenmekteydiler. Kırsal ilkokulların genellikle karma sınıfları vardı ve bu durum fazla itiraza neden olmazdı. Fakat kentlerde karma eğitime ve kız öğrencilere erkek öğretmenlerin ders vermesine yönelik sürekli tekrarlanan kınamalar, ebeveynlerin, oğlanların ve kızların dışarıda birbirlerine karışma olanağı bulunduğunda bile, karma sınıfları kabul etmek istemediklerini gösterir. Karma sınıflar ahlaka bir tehdit olarak algılandığı için, kız okulları kentsel manzarayı süslemekteydi.

Bu tür okulların ilk kez ne zaman ortaya çıktıklarını tam olarak bilmesek de, bir şey kesindir: 1357'de Paris'in Notre-Dame Katedrali'nin koro şefi, "kentin, semtlerin ve Paris civarının *petites écoles*"lerinin müdürü gibi çalışmakta ve kız öğrencilere ders vermek üzere 25 kadın öğretmen, oğlanlara ders vermek üzere 50 erkek öğretmen çalıştırmaktaydı. Katedral, eğitim harcı alan okulları çalıştırmasına izin verilen tek kurumdu. Kadın öğretmenlerin sayısı yavaş yavaş arttı ve yeni ilkokul yönetmeliklerinin ve tüzüklerinin çıkarıldığı 1672'ye gelindiğinde, kadın öğretmenlerin sayısı erkek öğretmenlerin sayısına eşitti. 1672 buyruğu, başkentte 166 semt okulunun adını sıralamaktaydı; her okulda kız ve erkek öğrenciler için bir müdür ile bir müdire vardı. Katedral okul sistemini çalıştırmaya devam ettiği sürece bu eşitlik sürdürüldü; her seferinde yeni bir semt okulu açıldı, bir erkek ve bir kadın öğretmen tutuldu. 1791'e gelindiğinde, meslektaşlarıyla evli birkaçı hariç çoğunluğu bekâr laik kadınların işgal ettiği 201 müdirelik makamı vardı.

Paris gibi diğer episkopal kentlerin de, katedral tarafından yönetilen ücretsiz ilkokul sistemleri vardı. Lyon'un semt okulları, Paris'tekilerin benzeriydi: Elli erkek ve elli kadın öğretmen, kent ahalisine hizmet etmekteydi. 1789'da Grenoble'un 13 parasız kız okulu ve 14 erkek okulu vardı. Amiens'deki katedral şubesi, 1715 ile 1780 yılları arasında seksen müdire ve82 müdür çalıştırdı. Paris'te dersler müdirenin ikametgâhında yapılırdı; barındırılabilen öğrenci sayısı, bir öğretmenin gücünün yetebildiği mütevazı dairelerle sınırlıydı. Herhalde, ders bittikten sonra tekrar ailenin kullanımına açılan bir odaya yirmi öğrenci doluşabilirdi. Dersler ayrı bir okul binasında yapılınca, bir sınıfta elli kadar kızı sığdırmak mümkün oldu.

İlkokullar paralı olsalar da, yatılı okullardan çok daha ucuzlardı. On sekizinci yüzyılda Paris'teki ebeveynler, bir oğulu ya da kızı Notre-Dame okullarından birine göndermek için ayda 3 livre 10 sol ödemekteydiler. Demek ki, eğitimin yıllık maliyeti öğrenci başına 38 livre 10 sol'dü. Böyle bir masraf, çocuğun okula gitmemesi durumun-

da kazanabileceklerinden vazgeçecek kadar gelire sahip kent sakinlerinin nispeten mütevazı olanakları dahilindeydi. Paris'te (ve olasılıkla önemli taşra kentlerinde de) on kız ilkokul öğrencisinden dokuzu, tüccar ve zanaatçı sınıflardan gelmekteydi. (Zanaat ustalarının kızları, kalfaların kızlarından fazlaydı.)[18] Zaman zaman bir bahçıvanın, bir kömürcünün, bir avukatın ya da bir kraliyet coğrafyacısının kızına rastlansa da, bu sosyal sınıflar pek temsil edilmemekteydi. Parasız ilkokulların coğrafi dağılımı, bu iddiayı destekler: Okulların çoğu, dükkân sahiplerinin ve zanaatçıların yaşadığı ve çalıştığı iş semtlerinde ve kent merkezindeydi.

Trento Konsili'nin iteklediği Katolik misyonerlik çabalarının ardından, on yedinci yüzyılda Fransa'da da parasız ilkokullar çoğalmaya başladı ve genç kızlara yeni eğitim olanakları sundular. Kadınların eğitimine adanan öğretim tarikatları, yatılı okulların yanı sıra gündüzlü hayrat okulları da açtılar; bazıları, sadece yoksullara eğitim vermekle ilgilendi. 1650'den sonra, öncellerinden daha iyi eğitim gören yeni bir rahip kuşağı tarafından, kilise merkezli hayır örgütleriyle birlikte kurulan başka parasız ilkokullar ortaya çıktı. Yeni kurumlar, kentsel kız okulları ağını epeyce genişletti. Hayrat okullarının her sınıfı, 40 ila 100 öğrenci barındırmaktaydı. Paris'teki en büyük gündüzlü okullar, 500 kadar öğrenciye hizmet sunmaktaydı. Parasız okullar kiralarla, hediyelerle ve maddi zenginliklerini manevi kaygılarıyla uzlaştırmanın bir yolunu arayan zengin Hıristiyanların bıraktığı miraslarla finanse edilmekteydi. Bazı okullar, kısmen, öğrencilerin yaptığı nakışların satışından elde edilen kazançla kendi kendini finanse etmekteydi.

Rekabet yasalarına saygılı olmak ve parasız okulların kadın öğretmenlerini incitmemek için, parasız okullar teorik olarak, okul harcı ödemeye gücü yetmeyen kızlara ayrılmıştı. Ne var ki, pratikte, parasız öğretim, yaşamsal ihtiyaçları henüz güvenceye alınmış insanlar arasında eğitime ilgiyi kamçılamaya yetmedi. Kızlarının eğitimi için para ödeyenler ile yardım alanlar, sanılandan daha fazla birbirlerine benzemekteydiler. Her iki gruptan insanlar, kent semtlerinin emekleriyle geçinen kalıcı sakinleriydi. En dikkate değer farklılık şuydu: Hayrat okulu öğrencilerinin ebeveynleri arasında, harç ödeyen öğrencilerinkinden daha fazla ücretli ve kalfa, daha az zanaat ustası vardı. Parasız okulları teşvik edenler, öğrenci kitlesinin itiraf ettiklerinden daha az homojen olduğunun farkındaydılar. Ursulacılar, parasız sınıfların öğretmenlerine "hali vakti yerinde öğrencileri en yoksul ve en kirli öğrencilerden iğrenmemeleri için onların yanına oturtmamaya dikkat etme"lerini emretmekteydi. "Bununla birlikte bu iş, yoksullar hor görüldüklerini hissetmeyecek şekilde dikkat-

le yapılmalıdır."[19] Paris'in Saint-Roch semtindeki Saint-Anne'ın Kızları, ilke olarak sadece fukara öğrencilere öğretim vermekteydi; fakat "geçici sınıf" denilen yedi sınıfından sadece biri, "ebeveynleri ve yaşamın zorunlulukları tarafından çalışmaya zorlandıkları için düzenli olarak okula devam edemeyip, fırsat buldukça gelebilen yoksul kızlar"a ayrılmıştı.[20] Öyle görünüyor ki, harç ödemeye gücü yeten ebeveynler çocuklarını, onlar için tasarlanmayan okullara göndermekteydi. Paralı okulların yöneticileri ile parasız okulların yöneticileri arasındaki sürekli çatışma, öğrenci nüfusunun parasız okul olanağı sunulmasıyla bile sınırsız bir biçimde artamadığını gösterir.

Fransa'dan yaklaşık yüz yıl kadar sonra, İngiltere, İrlanda ve Galler'deki kasabalarda, Mayıs 1699'da kurulan Hıristiyan Bilgiyi Yayma Cemiyeti'nin çabalarıyla hem oğlanlar hem kızlar için hayrat okulları ortaya çıktı. Kent sokaklarında başıboş gezen çocuklara disiplin aşılamayı amaç edinen cemiyetin sofu hayırseverleri, delikanlıların, çırak ya da ev hizmetçisi olarak çalışmaya gönderilmeden önce alfabeyi öğrenmeye ve biraz dini ve ahlaki eğitim almaya yetecek kadar uzun bir süre okula devam etmelerini olanaklı kıldı. Cemiyet, yeni okulların kurulmasını teşvik etti ve bu okulların yönetimine yardımcı oldu. 1729'da 132 Londra okuluna 5.225 öğrenci devam etmekteydi ve 1733'te bütün ülkede 20.000'den fazla öğrencinin hayrat okullarına gittiği tahmin edilmekteydi. Londra'da feminist Mary Astell, 1709'da Chelsea Kraliyet Hastanesi'nin yöneticilerini 30 fukara kız için bir okul kurmaya ikna ederek teori ile pratiği birleştirdi. Bu okul, derste geçen zamanın çoğunu sofuluk alıştırmalarına ayırmamasıyla diğer hayrat okullarından farklıydı; öğrencilerden, dışarıdan işverenlere çalışarak harçlıklarını çıkarmaları da istenmiyordu.[21]

Kırsal kesimin her yerinde kızların durumu, ailelerin hayrat okulları ile parasız okullar arasında bir tercih yapma olanağına sahip olduğu kentteki kızlar kadar iyi değildi. Bir okulun masraflarını ancak karşılayabilen köyler karma sınıfları hoş gördüler. Kırsal Auxerre'de ilkokula giden Nicolas Restif de la Bretonne, daha sonra oğlan ve kız sınıflarını birlikte betimledi. Piskoposlar, oğlanların ve kızların farklı zamanlarda ders görmelerini ya da bölmelerle ayrılmalarını, aksi takdirde kızların dokuz yaşından sonra okuldan uzaklaştırılmalarını önermeye devam etmelerine rağmen, köyler ne kadar küçükse eklesiastik otoriteler o kadar hoş görülü oldular. Kırsal alandaki kızlar için karma sınıflar, çoğunlukla tek eğitim olanağıydı. Püriten Jansenci eğilimleri olan bir piskoposun ya da cemaatinin ahlakından kaygı duyan bir bölge papazının karma sınıflardan

uzak durmanın en iyisi olacağına karar vermesi durumunda, kaçınılmaz sonuç kızların hiç eğitim almamalarıydı. 1784'te Franche-Comté'deki Montigny-les-Arsures'de tam da böyle bir sonuç ortaya çıktı. Köylüler, "Ülkede kızların on yaşından sonra nadiren okula gittiklerini herkes bilir. Kızların okuma öğrenmeleri gerekmez" diyerek ikinci bir okulun açılmasını açıkça kabul etmediler ve her durumda, "Kızları . . . delikanlı oğlanlarla birlikte hayvan otlatmaya göndermenin ahlak bakımından çok daha fazla tehlikesi vardır".[22]

Köylüler oğlan sınıflarına ders vermeleri için genellikle laik müdürler tutmalarına rağmen, kızlar için nadiren müdire tutuyorlardı. On sekizinci yüzyılda Doubs'un 390 kilise bölgesi, 3.000 müdür ve sadece 66 müdire çalıştırmaktaydı. Hemen hemen tüm kırsal kız okulları, bölgesel ya da ulusal öğretim tarikatları tarafından yönetilen dinsel okullardı; bu tarikatlardan bazıları, kırsal okullara kadın öğretmen yetiştirmek için seminerler düzenlemekteydi. Vincent de Paul'ün 1633'te Paris'te kurduğu Filles de la Charité, diğer tarikatlar için bir model işlevi gördü. Tarikatın rahibeleri, yoksul kızlara ders vermek ve hastalara bakmak için kırsal alanlara dağıldıklarında, bütün ülkede genel bir görüntü haline gelen kanatlı beyaz bir şapka takıyorlardı. 1678'de Dames de Saint-Maur da, özellikle Protestan güneydeki taşra okullarına öğretmen yetiştirmek için Paris'te bir seminer düzenledi.

Filles de la Charité örneği, sayısız diyakozlukta ve bölgede taklit edildi. 1630'dan sonra ve 1660 ile 1730 yılları arasında artan sayıda dinsel örgüt, öğretmen yetiştirmeye adanmış, birçoğu laik ve belli bir yerleşim yeriyle sınırlı örgütler, birçok yerde ortaya çıktı. Farklı bölgelerdeki kırsal kız okulları arasındaki büyük eşitsizlik, bu tür grupların etkisine atfedilebilir. Bu tür eğitim topluluklarının aktif olduğu yerlerde, küçük köylerde bile kız okullarına rastlanmaktaydı. Örneğin, Canon Vatelot'nun 1725'te Toul'da kurduğu Vatelotes, 1789'da Lorraine'de 124 okula personel sağlamaktaydı. Batı Fransa'da Grignion de Montfort'un 1719'da kurduğu Filles de la Sagesse, devrim arifesinde Aşağı Normandiya ve Saintogne'da 66 okul çalıştırmaktaydı. Auvergne ve Velay bölgelerine, Béates, Demoiselles de l'Instruction ve Soeurs de Saint-Joseph hizmet sunmaktaydı. Lyon bölgesi, Charles Démia'nın kurduğu Soeurs de Saint-Charles'ın yurduydu. On sekizinci yüzyılda Karmelit tertiarlar, Brittany'de Vannes Diyakozluğu'nun hemen hemen tüm bölgelerinde ders vermekteydi.

Devrim öncesi Fransa'da eğitim arzının eğitim talebine oranını ele almak ilginçtir. En fazla kültürel avantaja sahip kent olan Paris'te 265 okulda 11.200 kız öğrenciye yer vardı: 153 parasız okul-

da 2.700, 56 parasız gramer okulunda 7.000 ve 56 yatılı manastır okulunda 1.500. Paris'in o zamanki nüfusu 600.000 ila 800.000 arasındaydı ve 49.500 ile 66.000 arası okul çağında (yedi ila on dört yaş arası) kız vardı. Okula gitmeyenlerin ya da başka yerde okula gidenlerin sayısı ve öğrencilerin en fazla iki ya da üç yıl okulda geçirdikleri dikkate alındığında, demek ki, başkent okullarında her üç potansiyel öğrenciden birine yer vardı.[23] Devrimden önceki eğitimin durumu –en iyi durumda– buydu.

Öğrenme ve Görgü Kuralları

1500 ile 1800 yılları arasında kadın eğitiminde nicelik artmasına rağmen, nitelik artmadı. On dokuzuncu yüzyılın başına gelindiğinde, öncekinden daha fazla kız okula gitmekteydi; fakat geçmişte olduğundan daha fazla şey öğrenmiyorlardı. Bir kız hangi okula giderse gitsin, okuldan bir bilgin olarak çıkma tehlikesi çok azdı. Manastır okulları ve ilkokullar, sınırlı bir müfredat uygulamakta ve akademik konulara çok az zaman ayırmaktaydılar. Sadece sıkı ev okulu, hazırlık okullarına giden oğlanlar kadar iyi eğitimli kadınlar üretebiliyordu. Ortalama kız, akademik tuhaflıkların yüküyle bunaltılmamalıydı. Kafasının dindar fikirlerle ve nakış işiyle doldurulması yeterliydi.

Eksik Bir Eğitim

Kendilerini öğretime adayan manastırlar bile, bilgi edinmenin önündeki ilk engelin öğrenci ailelerinin yerleşik alışkanlıklarında yattığını fark ettiler. Bir çocuğu yatılı okula göndermek için epeyce para ödeyen aileler, isteklerine saygı duyulmasını bekliyorlardı. Eğitim bakımından sonuçları ne olursa olsun, öğrenciler ailelerin isteği üzerine okuldan uzaklaştırılabilirdi. Öğretmenler, yaşları dört ile on sekiz arasında değişen öğrencileri barındıran ve öğretim yılı fikri bulunmayan sınıflar için müfredat hazırlamanın sıkıntısını çekmekteydiler. Dönemin okul çizelgeleri ve takvimleri fikir vericidir:[24] Oğlanlar genelde her sonbaharda ve ilkbaharda yatılı okula geri dönüyorlardı; fakat kız kardeşleri, istedikleri zaman okula girip çıkabiliyorlardı. Sadece Ursulacılar, bir hazırlık okulu takvimine benzer bir şey dayatmaktaydı. Dahası, pek çok kız sadece bir ya da iki yıl yatılı okulda kalmaktaydı; oysa erkek kardeşleri üç yıldan sekiz yıla kadar uzanan bir süre dışarıya gönderilmekteydi. Eğitim süresi bu kadar kısa olunca, gerçek bir müfredat izlenemiyordu. Devrimden he-

men önceki yıllarda manastır okullarına gönderilen kızlar, geleceğin Madame Roland'ı gibi, en fazla iki yıl ve komünyona hazırlanmak amacıyla derslere devam etmekteydiler.[25] Daha sonra Mme. Campan şunları yazacaktı: 1760'tan sonra "Neredeyse tüm kızlar manastırlarda sadece bir yıl geçirirlerdi ve o yıl da, derinliğine ilmihal çalışmaya, inzivaya ve ilk komünyona ayrılırdı. . . . Kızları on sekiz yaşına kadar manastır kapılarının arkasında bırakma göreneği terk edileli uzun zaman olmuştu."[26] Manastır okullarındaki öğrenci sayısı giderek azaldı; 1750'den sonra başkentte sadece birkaçı doluydu. Aynı zamanda hazırlık okulu öğrencilerinin sayısı da azaldı. Aydınlanmış sosyal elit aileler, yatılı okul formülünden açıkça soğumuştu.

Pek çok manastır, eğitimden çok manastır kurallarına itaate önem verdi ve sonuçta, öğretime daha az zaman ayrıldı. Kızların, manastıra bağlı olarak 4:00 ile 7:00 arası bir saatte kalkmaları ve 7:45 ile 9:30 arası bir saatte yatmaları istenmekteydi. En iyi durumda, okul çalışmasına ayıracakları sadece beş ila altı saatleri vardı. Bir manastır ne kadar kural ruhuyla donatılmışsa ya da Port-Royal gibi ne kadar çok Jansenci katılıkla damgalıysa, toplu ayine o kadar çok ve öğrenmeye o kadar az zaman ayrılırdı. En katı kuruluşlarda dünyevi öğrenim, dinsel hizmetler, ibadet toplantıları, meditasyon ve dini okumaya ayrılan zaman aralarını dolduran bir meşgaleydi. Manastırdaki genel eğitim, rahibeleri ve öğrencileri ibadete çağıran çanların sesiyle sürekli kesilmekteydi.

Günlük ayinlere katılma düzenli okul gününün bir parçası olsa da, bir ilkokuldaki günlük çizelge çok farklıydı. Çok az ücret alan ya da hiç almayan okullar, manastır okullarına yüksek ücretler ödeyen ebeveynlerin sahip olduğu nüfuzdan yoksun olan öğrenci ailelerine kendi takvimlerini dayatabiliyorlardı. Ücret alan okullarda kızlar, altı ila on yaş arasında üç ya da dört yıllarını sınıfta geçirirlerdi; parasız bölge okullarında bu süre iki yıldı. Bu okullardaki öğretmenler, mali nedenlerle, öğrencilerin yaşı ve okumayı öğrenmeleri için gerekli yıl sayısı konusunda çok katı olamıyorlardı. Hayrat okulları ise, olası en fazla öğrenciyi eğitme kaygısındaydılar ve bu nedenle, başkalarına yer açmak için öğrencileri hızla sepetlemekteydiler. Bazı durumlarda bir kız, parasız bir okula kabul edilmek için sekiz yaşını devirmeyi beklemek zorunda kalırdı. Hayrat okullarının sponsorları, kurtarılan ruhların sayısıyla ölçülen ürünle ilgilenmekteydiler. Bu yüzden öğrenciler, okuma (ve mümkünse yazma) yetenekleri temelinde iki ya da üç gruba ayrılırlardı.

Gündüzlü okul öğrencilerinin, sonbaharda üç ya da dört haftalık tatilleri vardı; fakat hasat işinde çocukların yardımına duyu-

lan ihtiyaca bağlı olarak, kırsal okullar yaz sonunda genellikle daha fazla tatil yapardı. Okul yıllarında düzenli tatiller dışında, çok sayıda dini tatil günü de vardı; hafta ortasında bir ya da bir buçuk günlük istirahat vardı. İş eğitimi veren okullarda öğrencilerin günü, altı ila yedi saatlik dini ve genel derslerin epeyce ötesine sarkardı. Paris'teki Saint Agnes Okulu'nun kızları, öğleden önce saat 7:00'den 11:00'e kadar ve öğleden sonra 12:30'dan 6:00'ya kadar çalışırlardı. Öğrenci oldukları halde işçi de olan bu kızlar için ders saatleri, pazaryeri saatlerine göre düzenlenirdi. Nakış öğrenmeye ve ibadete ayrılan zaman, diğer ders saatlerine tecavüz ederdi; bu yüzden kızlar, konulara sadece değinirken, erkek kardeşleri derinliğine inceleme özgürlüğüne sahipti. İnsanlar yine de kızlara çok fazla şey öğretilmesinden, onların boş ve yararsız bilgiyle bunaltılmalarından endişe etmekteydi. Belli konuların işlenmesindeki kısalık, müfredatın temel konularla sınırlanması ve teşvikten çok genel bir katlanma tutumu, kadın eğitimini kuşatan kuşkunun kanıtı olarak görülebilir.

Sıkı Denetim

Devrim öncesi Fransa'da kız okullarının müfredatının üç temel bileşeni vardı: Güçlü bir ahlak dozuyla din, okuma-yazma-aritmetik, dikiş ve nakış. Bu temel program, farklı tipte okullar tarafından çeşitli biçimlerde değiştirildi ve manastır okullarında, zaman zaman takviye edildi (en azından, özel öğretmen tutabilen öğrenciler için).

Küçük kızların okulda öğrendikleri şey, her şeyden önce "Tanrıyı sevmek, tanımak ve Tanrıya hizmet etmek"ti. Dinsel öğretim, yan uğraş gibi görünen diğer tüm konulara ağır basmaktaydı. Paris'te Saint-Louis-en-l'Ile bölgesinin papazı, 1716'da bir müdire aramaya çıktığında, Filles de la Charité'nin başrahibesine şöyle biten bir iş tarifi gönderdi: "İlmihali ve Hıristiyanlığa dair konuları söylememe gerek yok; zira bildiğiniz gibi bunlar, her şeyden önce gelmelidir."[27] Din adamı olan ve olmayan öğretmenler, enerjilerinin, otoritelerinin, hırslarının ve kaygılarının çoğunu müfredatın bu kısmına vermek zorundaydılar.

Dinsel öğretim dua öğrenme, kutsal metinleri giriş niteliğinde inceleme, kiliseye kabul törenine ve ilk komünyona hazırlanma merkezliydi ve bunlar, günlük toplu ayinlerle desteklenmekteydi. Aslında okul yaşamı sofulukla doluydu. Günlük çizelge, her dersten ve paydostan önce ve sonra dualarla süslüydü. Kitap dolaplarındaki on kitaptan dokuzu "dini eserler" olarak sınıflandırılabilirdi ve sınıf duvarları, eğitici tasvirlerle kaplıydı. Dinin varlığı işitilebilir, görülebilir ve ezberlenebilir bu dışsal göstergelerle de sınırlı değildi; kendi-

liğinden, çocuksu ifadeleri katı bir biçimde bastırılan öğrencilerin her hareketinde ve davranışında da örtük olarak vardı. Ahlak ve kibar davranış eğitimi ile hakkıyla dinsel eğitimi ayırt etmek kolay değildi: Genç kızların eğitiminde bu üç öğretim birbiriyle yakından bağlantılıydı. Bir elkitabı, *Conduite chrétienne, ou formulaire de prières à l'usage des pensionnaires des religieuses Ursulines* (Hıristiyan Davranış ya da Ursulacı Okul Öğrencileri İçin Bir İbadet Formülü) dikkate değer bir sükseye sahipti. Birçok laik ve dinsel kurumda kullanılmaktaydı ve 1868'de 800 sayfalık bir baskısı da dahil, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda sayısız baskıyla yeniden yayımlandı. Kitap, öğrencilere, sabahları uyanıldığında, akşam yatmaya gidildiğinde ve hatta uykusuzluk nöbetleri sırasında nasıl hareket edileceğini ve ne düşünüleceğini öğretmekteydi. Kısaca, okul gününde ve müfredatında dinin kadiri mutlaklığını yansıtıyordu.

Dini öğretim, teorik olarak laik öğrenime ayrılan zamanı bile ihlal ederdi. Çocuklara dualar hece hece tekrarlatılarak okuma ve dini atasözleri yazdırılarak yazma öğretilirdi. Okuma, yazma ve aritmetik aslında ikinci derecede kaygılardı, çocukların okulda kalmalarını sağlamaya dönük teşviklerdi. Birçok okul programı, dini müfredatı uzun uzadıya tarif eder ve özlü bir ilaveyle biterdi: "Öğrencilere, okuma ve yazma da öğretilir."

Okuma her şeyden önce, dini öğretimin bir aracıydı: Bellek yetersiz kaldığında yardımcı olmakta ve öğrencilerin anlaşılmaz, bozuk ayetleri kekelemelerini önlemekteydi. Kızlara bu nedenle okuma öğretilirdi. Okuma, kızların annelerinden aldıkları Hıristiyan öğretimi güçlendirmekteydi. Ne var ki, başka amaçlarla okumak kuşku yaratırdı ve eğitimciler, okuma becerisinin kötüye kullanılmasına karşı sık sık uyarılarda bulunurlardı. 1750 civarında ilk kez ortaya çıkan genç kızlara yönelik romanlar, okullarda değil, özel mürebbiyeler ve aydın anneler arasında taraftar buldular. Dini kitaplar bir şeydi; fakat romanlar, olasılıkla müstehcendi ve hem laik okullar, hem manastır okulları, öğrencilerin okumalarını yakın takibe aldılar. Manastıra giren her yeni kitap, başrahibenin titiz incelemesine sunulmalıydı.

1650 civarında Port-Royal'deki kız sınıflarına giren ve kısa sürede büyük ölçüde benimsenen bir yenilik, okumayı Latince metinler yerine Fransızca metinlerden öğretmekti. Mantık kazandı: Kızlar uzun süre okulda kalmadıkları için, onlara anadil dışında herhangi bir dilde okumayı öğretmenin hiçbir anlamı yoktu. "Fransızca ve Latince" programlar kâğıt üzerinde var olmaya devam etmelerine rağmen, çok az kız ikisini de tamamlamaktaydı. Bir istisna olan Ursulacı okullar, klasik kültüre, hazırlık okullarının kültürüne ilgilerinden ötürü Latince okumaya öncelik vermeye devam ettiler.

Okulların hem okumayı hem yazmayı öğretmeleri istenmesine rağmen, yazma bazen bir tarafa bırakılırdı. Birincisi bazı öğretmenler yazma sanatını da başkalarına öğretecek kadar usta değildi. İkincisi, yazma, müfredatın okuma tam olarak öğrenildikten sonra başlanacak ikinci aşamasıydı ve bazı öğrenciler bu aşamaya asla ulaşamazlardı. Yazmayı öğretme yöntemleri değişikti. Ursulacı okulların öğrencilerine, eğitimli bir uzman tarafından bireysel olarak ve büyük bir özenle yazma öğretilirdi; hayrat okullarında ise öğrenciler, en iyi durumda, posterlerin üzerinde yazılı harfleri taklit ederek öğrenebiliyorlardı. Notre-Dame öğrencilerinin alabildiği türden, "senet, makbuz, irsaliye ve farklı mesleklerde bilmeleri yararlı olabilecek diğer işlemlerle ilgili kalıplar"ı kopyalamayı da kapsayan bir eğitim görmüyorlardı.[28]

Pek çok durumda bir kızın sınıfta aldığı kısa süreli okuma, yazma ve aritmetik dersi dışarıdan tamamlanmalıydı, yoksa öğrenilen beceri hızla unutulurdu. Gerçek ustalık ancak sık sık pratik yapmakla ve daha ileri düzeyde bir arkadaşın yardımıyla mümkün olmaktaydı. Böyle bir pratik ve yardım olanağı olmayınca, sınıfta geçirilen zaman boş bir çabaya dönüşebilirdi.

Bir kız gramer okulunu terk ettiğinde, çalışma zevki edindiği varsayılırdı. Sınıfta çalışma somut bir biçim alırdı: Etrafta her zaman iğne, iplik ve kumaş bulunurdu ve öğrenciler nakış, dantel, goblen, dikiş, örgü, yama ve her türlü tığ işi yapardı. Ne var ki, bu tür işlere atfedilen anlam, okulun mahiyetine göre değişirdi. Yatılı manastır okullarındaki asil kızların durumunda, iğne ve iplik işi sağlıklı bir meşgale, şeytanın boş eller için bulabileceği işlerin yerini alan bir iş olarak değerlendirilirdi. İş, kurtarıcıydı. Hayrat okullarında, sınıfta öğrenilen becerilerin bir kızın iş bulmasına, dolayısıyla saygın bir yaşam sürmesine yardımcı olması beklenirdi. Yoksul kızların manevi ve ahlaki kurtuluşu, geçinecek bir iş bulmalarına bağlıydı.

"Kızların saygın bir yaşam sürmelerini olanaklı kılmak", hayrat okulu kurucularının yazılarında değişmez bir temaydı. Öğrencilere, Saint-Maur rahibelerinin sözleriyle, "yeteneklerine uygun küçük işler" ya da Paris'teki Bebek İsa Yetimhanesi'nin tercih ettiği formülle, "kızlara uygun küçük bilgi dalları" öğretilirdi. Kızların, okuldan ayrıldıktan sonra bu küçük işlerden mütevazı bir gelir elde etmeleri beklenirdi; fakat yaşamdaki ilk konumlarının üzerine çıkma tehlikesi yoktu. Eski öğrenciler, çalışan kız haline gelebilirlerdi; fakat, bir sanat ustası ruhsatı satın alamazlardı. Dahası, bir iş becerisi yavaş yavaş kazanıldığı için, bir kızın düzeyi okulda kaldığı zamanın uzunluğuna bağlıydı. Birçok öğrenci, en az getirisi olan en

temel becerilerin ötesine geçmezdi. Yoksul kızlara sağlanan ve hayrat okulu sponsorlarının vicdanlarını rahatlatan meslek eğitimi, bu yüzden, katı sosyal üreme yasalarıyla çatışmamaktaydı. Dahası, kentlerde tekstile ve giyime büyük bir talep olduğu için, eğitim gören öğrencilerin ekonominin bu sektörüne girişi, artan emek ihtiyacını karşılamaktaydı.

Bir manastıra yatılı giren kızın, nakış işiyle geçimini sağlaması beklenmezdi; işlerin yolunda gitmesi durumunda, iyi bir evlilik yapmayı ve önemli bir ailenin sorumluluğunu almayı umabilirdi. Bunun için çok değişik bir hazırlığa ihtiyacı vardı ve yatılı okullar, bu ihtiyacı karşılamaya çalışmaktaydılar. Abbaye-aux-Bois gibi itibarlı bir okulda, ev işleriyle ellerini kirletmeleri beklenmeyen genç hanımefendiler, bir aileyi idare etmenin gerektirdiği şeyleri rahibe olmayan dini bütün kadınlardan öğrenirlerdi. Bu yüzden, geleceğin Ligne Prensesi Hélène Massalska, peş peşe manastırın dokuz farklı "alan"ında çalıştı: Kilise, giyinme odası, misafirhane, eczane, çamaşırhane, kütüphane, yemekhane, mutfak ve rahibeler cemaati.[29] Asil bir ailenin hanımefendisinin görevlerinin, bir o kadar çeşitli olması olasıydı. Hayrat okulu öğrencileri çalışma yaşamına hazırlanırken, manastır okulunun kızları yöneticiliğe hazırlanırlardı.

Manastırdaki kızlar, mutat derslerini, sanatlarda ve diğer konularda özel öğretimle tamamlardı. Ebeveynler, bu ekstra derslerin bedelini ceplerinden ödemekte ve böylece aristokratik eğitim yöntemlerini manastıra sokmaktaydılar. Manastır kuralları, yararsız ve gereksiz görülen bu konulardan duyulan kuşkuyu yansıtır; fakat ebeveyn isteklerine saygı duyulurdu. Port-Royal kadar katı bir kurumda bile, 1773'te yedi özel öğretmen misafirhanede ders vermekteydi: Beş erkek öğretmen dans, müzik, klavsen, harp ve gitar dersi, iki kadın coğrafya ve resim dersi veriyordu. Abbaye-aux-Bois'da, hem normal hem özel ders alan Hélène Massalska ve "mavi sınıf"taki (yedi ila on yaş sınıfı) arkadaşları peş peşe ilmihal, okuma, müzik, resim, coğrafya ve tarih, yazı, aritmetik, dans, klavsen ya da harp derslerine devam etmekteydiler; derslerin her biri otuz dakikadan bir saate kadar sürmekteydi. Öğrenciler, düzenli olarak oyun da sahneliyorlardı. Jean Racine'in *Athalie*'si, Saint-Cyr'deki başarısından sonra, diğer ünlü kız okullarında da tur attı. Sanatlar, özellikle müzik, her yerde itibar görürdü. Bazı müzisyenler manastır okullarından düzenli gelir elde etmekteydi ve çabalarının çoğu, "dini evlere getirilen genç hanımefendilerin kullanımı için" parçalar bestelemeye yönelikti. Devrim sırasında Paris'teki manastır okullarında el konulan mal envanterlerinden, klavsen ve piyanonun gözde çalgı olduklarını biliyoruz.

Bilgiyi Ölçmek: İmzalar

Kız öğrencilerin okulda öğrendiklerinin ne kadarını muhafaza ettiklerini değerlendirmenin bir yolu, noter onaylı belgelerdeki imzaları incelemektir. Elbette, bir belgeyi imzalayabilmenin, o belgenin içeriğini anlama ya da genel olarak okuma ve yazma yeteneği hakkında bize şu kadar bilgi verdiğini söylemek hassas bir konudur; fakat bir imza, en azından bir kaleme hükmetme yeteneğini gösterir. Bütün Fransa'da bir yüzyıl arayla iki döneme ait rakamlara sahibiz: 1686-1690 ve 1786-1790 dönemleri. Bunlardan çıkarılacak ilk ders, her zaman yanıltıcı olan istatistikler konusunda dikkatli olmaktır. Bir ortalamaya ulaşma girişimi, bölgeler arasında, kentsel ve kırsal alanlar arasında ve erkekler ile kadınlar arasında var olan önemli eşitsizlikleri gizler.

Rakamlar, her şeyden önce, Kuzey Fransa'nın –genel olarak, Saint-Malo ile Cenova arasına çekilen hayali bir çizginin kuzeyinde kalan kesim– Güney Fransa'dan daha fazla okuryazar olduğunu gösterir. 1786-1790 döneminde, bu çizginin kuzeyinde oturan erkeklerin yüzde 71'i ve kadınların yüzde 44'ü kendi nikâh defterlerini imzalamıştı; güneyde bu oran sırasıyla yüzde 27 ve yüzde 12'ydi. Bir yüzyıl önce, okuryazarlık oranı kuzeyin hemen hemen her yerinde, güneyde ise çok az yerde yüzde 20 düzeyine ulaşmıştı. Ne var ki, her iki bölgede iki farklılık daha göze çarpar: Kentsel alandaki okuryazarlık oranı, kırsal alandakinden her zaman daha yüksekti ve tüm zamanlarda ve toplumun tüm kesimlerinde erkeklerin okuryazarlık oranı, kadınlarınkinden daha yüksekti.

Erkekler her yerde kadınların önünde olsalar da, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kadınların okuryazarlık oranı, erkeklerinkinden daha hızlı arttı. Erkeklerin on yedinci yüzyılda yazmaya başladıkları aydınlanmış Kuzey Fransa'da kadınlar, akranlarından daha hızlı ilerleyerek handikaplarını telafi ettiler. Ekonomik ve kültürel koşulların daha az elverişli olduğu Güney Fransa'da ise, kadın okuryazarlığının artış oranı, erkeklerinkine denkti. Erkek okuryazarlığı, değişmez bir biçimde, kadınların okuma ve yazma becerilerini geliştirmelerinin bir önkoşuluydu. François Furet ve Jacques Ozouf, haklı olarak, şu gözlemde bulunuyorlar: "Okuryazarlığın bir cinsiyetten diğerine geçişi birkaç kuşak" sürdü.[30]

Okuryazar sayılanların yaklaşık yüzde 20'sinin okuma, yazma ya da hem okuma hem yazma yeteneğini okul dışında kazandıkları tahmin edilmesine rağmen, on sekizinci yüzyılda bir kız okulları sisteminin gelişmesi, kadınların okuryazarlık oranının artmasında etkili oldu. Kız okullarının ne zaman açıldığını bildiğimiz ve mal envanterle-

rindeki imzaların geçerli sayıldığı Paris'te okullaşmanın (yılda yaklaşık 11.200 kız öğrencinin yararlanabildiği) yararları, çarpıcı bir biçimde ortadadır.[31] XIV. Louis'nin hükümdarlığı sırasında işçi sınıfından erkeklerin yüzde 61'i eşlerinin mal envanterlerini imzalayabiliyordu; kadınların oranı ise sadece yüzde 34'tü. XVI. Louis döneminde karşılaştırmalı rakamlar sırasıyla yüzde 66 ve yüzde 62'ydi. Kadınlar lehine bu görkemli ilerleme, başkentteki müdirelerin çabalarını yansıtır. Mahalle okulları, özellikle kültürel bir geçmişi olanlar için yararlı olduklarını gösterdiler. Paris gibi bir kentte okumayı bilmek, yaşamı kolaylaştırmaktaydı. Fakat başkentin kültürel avantajlarına rağmen, bazı karanlık noktalar vardı: Châtelet yargıçlarının huzuruna çıkan kadın suçluların sadece yüzde 16'sı ifadesini imzalayabildi.

Kentlerdeki okuryazarlığın kırsal alanlardakinden ve başkenttekinin diğer yerlerdekinden yüksek olma eğilimi, Fransa'ya özgü değildi. Bir bütün olarak okuryazarlığın Fransa'dakinden daha erken ve daha az bölgesel farklılıklarla geldiği on yedinci ve on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde de aynı eğilim görülür. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, İngiliz erkeklerin yüzde 60'ı ve İngiliz kadınların yüzde 40'ı imzasını atabiliyordu; bu oran Fransa'da sırasıyla yüzde 47 ve yüzde 27'ydi. 1690'ın başında Londralıların yüzde 48'i imzasını atabiliyordu; ülkenin geri kalan kısmında bu oran sadece yüzde 20'ydi.

Kadın okuryazarlığının her zaman erkek okuryazarlığını geriden takip etmesinin nedenini açıklamak için kuru istatistikleri çoğaltmaya gerek yok: Toplum, kadınların eğitimini erkeklerin eğitiminden daha az önemli saymaktaydı. Bu toplumda çocuk ölümleri de hâlâ ciddi bir sorundu ve varlığını sürdürme bakımından yaşamsal olan kadınların üremedeki rolü, kadınların eğitimi sorununa yaklaşım biçimini de kaçınılmaz olarak etkiledi. Genç kadınların anne olarak yetişmeleri zorunluydu ve kaderleri çocuk büyütmek olduğu için, onlara, sırası geldiğinden çocuklarına öğretebilsinler diye, toplumun temel dinsel ve ahlaki değerlerini aşılamak anlamlıydı. Sonunda kızlara, din derslerini güçlendirmenin bir yolu olduğu için okuma öğretilmekteydi. Daha ileri öğretim ihtiyacı, birkaç ileri görüşlü birey için aleniydi; fakat genel bir kabul görmüyordu. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde ölüm oranı gerilemiş, kilisenin nüfuzu azalmış ve Aydınlanma işini yapmıştı. Ancak o zaman sayıları giderek artan ebeveynler, kızlarının geleceğini yeniden düşünmeye başladılar. Fakat cinsiyetler arası eşitlik bir yanılsama olarak kaldığı sürece, en yetenekli öğretmenler bile kadınlara öğrenmenin kapısını tam olarak açamazlar.

5

Yer ile Gök Arasında Bakireler ve Anneler

Elisja Schulte van Kessel

Reform rüzgârları Batı'yı silip süpürürken, erken modern reformcular Hıristiyanlığın kaynaklarına geri dönüp, İsa'ya ve ilk çömezlerine yakardılar. Zahmetli Ortodoksluk yolunun habercileri Kilise Babaları'nın yolunu izleyerek İsa'nın mesajına yeniden kavuşabileceklerine inanmaktaydılar. Arayışları, açıkça bizimkinden çok farklıydı. Elbette, Aziz Paulus'tan Leopold von Ranke'ye, Aziz Augustinus'tan Fernand Braudel'e kadar, yüzyıllardır süren ataerkil otorite göz önüne alındığında, bu konularda feminist bir bilince ulaşma girişimi, ürkütücü ölçüde cüretkâr görünmeli.

Aşk, Anne ve Bakire

Her şey Nasıralı İsa'yla başladı. Bir erkek olan İsa, en yakın yardımcıları olarak başka erkekleri seçti. Sosyal ilişkilerle ilgili konularda özel olarak kadınları sevmeyi vaaz etmedi; fakat sosyal sınıf, ırk, akrabalık ya da cinsiyet farkı gözetmeksizin komşuları sevmeyi savundu.

Bu devrimci ideal, Tanrının krallığındaki, ölümden sonraki gerçek yaşamdaki ebedi kurtuluşa bir başlangıç olarak kavrandı. Kadınlara daha fazla saygıyı teşvik etmek niyet edilmiş olabilir; fakat bu açık değil. İsa'nın annesiyle bağlantılarını inkâr ederek ona gösterdiği muamele, tersini gösterebilir. Bir anne olarak Meryem, elbette, kendi Yahudi mirasını çocuğuna aktarma üstünlüğüne sahipti; fakat bu, Meryem'in tek sosyal itibarı, oğlu tarafından reddedildi.

Sevecenlik ve Sofuluk

Romalıların gözünde, ilk Hıristiyanları karakterize eden şey komşu sevgisi değil, insan ırkından nefretti. Böyle diyordu Tacitus (*Annals* 15, 44) ve birçok eklesiastik tarih eseri, MS 64'te Roma'nın on dört semtinden onunu yok eden yangından sonra Hıristiyanlara yö-

nelik bilinen ilk zulüm konusunda onun anlatımına dayanır. Bu yaygın Hıristiyan karşıtı duyguyu göz önüne alan yangın manyağı imparator Nero, Hıristiyanlar yangının sorumluğundan aklanmalarına rağmen, ahalinin öfkesini sözde insan sevmez bu tarikata yönelltebildi. Hıristiyan düşmanlığı şaşırtıcıydı: Zira genç Hıristiyan cemaat o sırada fazla önemi olmayan bir cemaatti ve Romalılar hâlâ oldukça hoşgörülüydü. Yine de Hıristiyanlar, özelikle kadın Hıristiyanlar korku salmış gibi görünüyorlar.

O zaman Hıristiyanlarla ve özellikle Hıristiyan kadınlarla ilgili sorun neydi? Birinci yüzyılın son çeyreğinde Papa I. Clemens, Hıristiyan kadınların sadece Danaos Kızları'nı ve Dirke'yi sahnede oynamaya mecbur edilmekle kalmayıp, oyundan sonra fiilen öldürüldüklerini de belirtmekteydi (I Clemens 6). (Arketip erkek katilleri, iffetli Danaos Kızları evlenmek zorunda kaldıkları erkekleri zifaf gecesi öldürmekteydi; Dirke, soysuz annenin ideal örneğiydi.) Clemens'in bu öyküsü, tüm Kilise Babaları'nın anlattığından fazlasını bize anlatabilir. Roma'nın hiyerarşik toplumunda Hıristiyan sevecenlik sadece devlete bir tehdit oluşturmakla kalmıyor, her Romalının birinci göreviyle de çelişiyordu. *Pietas* kavramından örtük olarak var olan bu görev, ataya ve zürriyete sadakati gerektirmekteydi. Kadınlar için bu, bağımlı bir rolü, itaatkâr, kendini ırkın devamına adamış sevgi dolu karı rolünü gönüllü kabul etmek demekti. Hıristiyan sevgi kavramı, akrabalık ya da cinsiyet temelinde ayrım yapamadığı için, kaçınılmaz kadere insani olmayan bir hakaret olarak görülmekteydi.

Üreme ve Evlilik Aşkı

On beş yüzyıl sonra, Reformasyon'un arifesinde, komşu sevgisi hâlâ sorunlu bir mesajdı. Yoksullara ve ezilenlere, idealistlere ve iyimserlere çekici gelse de, diğer vatandaşlara pek hoş gelmiyordu. Bu yüzden bu soylu ideal, reformcuların gündemlerinde tekrar tekrar yer almak üzere durmadan sulandırılmaktaydı. Yeni bir dünyaya doğru bakan seçkinler tarafından aziz tutulmaktaydı: Erkekler ve kadınlar, ortak yanları olan bireyler ya da gruplar, ünlü Hieronymus ile Paula modeline uygun olarak manevi bir dostlukla birbirine bağlanan bir çiftin etrafından toplanırlardı. Vaizler, kiliselerde ve kasaba meydanlarında toplanan yoksul kalabalıklara bu ideali sürekli övmekteydiler; bu arada, düzeni ve nizamı sürdürme kaygısı, zenginleri birbirine yaklaştırmaktaydı. Komşu sevgisi kiliselerde ve diğer kamusal binalarda herkese teselli, patronlara ve onların evlatlarına tarziye sunan ikonografinin gözde bir temasıydı.

Doğum, elbette, Nero'nun Roma'sında olduğu gibi, hâlâ can alıcı bir meseleydi. Fakat erken modern zamanlarda, Nasıralı İsa'nın mesajından kaygı duymak için çok daha az neden vardı. Hıristiyan inanç ile laik dünya arasındaki ilişkilerde birçok şey değişmişti. Örneğin, soyluluk ile ruhban sınıf arasında yüzyıllarca süren sosyal üstünlük ve dolayısıyla evlilik üzerinde kontrol mücadelesinden sonra, Hıristiyan aile sosyal yapının temel direklerinden biri haline gelmişti. Cinsellik bakımından, bu mücadelenin sonuçlarından biri, farklı sosyal gruplara farklı koşulların uygulanmasıydı. Din adamları manastırların dışında bile, cinsel ilişkilerden uzak durmak zorundaydılar. Bu yüzden ruhban bekârlığı, ruhbanlık ile laiklik arasındaki farklılığı ve kilisenin artan servetini ve gücünü belirtmenin bir yolu haline geldi.

Bu nedenle, tekeşli sadakat vaadine dayanan sözleşmeli birlikteliklerle ırkın bekasını sağlama işi ruhban olmayanlara bırakıldı. Evliliği kutsalın dünyasına sokmak için Trento Konsili 1563'te evlilik yemininin ilahi onayı ve ruhban gözetimini gerektirdiğine karar verdi. Böyle bir koşul, soyluluğun ve müttefiklerinin çıkarlarıyla ya da ilkeleriyle pek bağdaşır değildi. Bu nedenle Trento Konsili'nden epey sonra Avrupa nüfusunun –sadece ismen Hıristiyan– büyük bir çoğunluğu, üremenin bir koşulu olarak evliliğin kutsanmasını kabul etti. Bunlar kırsal kesimde oturan insanlardı: Hep birlikte alındıklarında, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar nüfusun yüzde 80'ini oluşturan asiller, köylüler ve ömür boyu avareler: Düşkünler, haydutlar, vaizler (arınmış ya da soysuz) ve münzeviler.

Bu arada Hıristiyan evlilik, feodal soyluluk ve vergiden muaf ruhban sınıf karşısında sosyal konumunu iyileştirmeye can atan kasaba sakini azınlığa, soyluluğun hovardalığını yücelten aristokrat şövalye aşkı idealinin sunduğundan daha iyi bir model sunmaktaydı. Feodalizm sonrası evlilik, kasabalıların kendi cinsel rollerini tanımladıkları ve maddi ve manevi özlemlerini formüle ettikleri yeni model haline geldi.[1]

Geç Ortaçağ'ın kentsel ethosu, belirgin bir biçimde Geç Antikçağ'ınkine benzemekteydi. Antik dünyada da, saldırgan bir biçimde hovarda bir egemen sınıfın ethosu –klanlar arası şiddetli çekişmelerin bir ürünü– yeni bir elitin –sürekli büyüyen bir devlet mekanizmasının hizmetkârları– daha ölçülü ahlakı tarafından gölgede bırakılmıştı. Sosyal ayrımlar berraklaştırıldı, ölçülülük teşvik edildi ve cinsel ilişkiler dönüştürüldü. Yeni yasaklar dayatıldı: Geleneksel biseksüellik zorla ezildi ve ardından sadece heteroseksüel ilişkiler onaylandı. Bir zamanlar ender olan evlilikte sevgi ve sadakat, herkes için bir görev haline geldi: Böylece "filogami" (evliliğe yönelik, kilisenin teşvik ettiği olumlu tutum), üremeyi teşvik etti.[2]

Genel olarak, erken Hıristiyan cemaatlerin Geç Antikçağ'ın egemen ethosunu benimsedikleri farz edilir. Ölçülülük ve filogami, aslında Hıristiyan ailelerin karakteristiğiydi ve yeni kilisenin yaşamı buna bağlıydı. Yine de, en radikal erken Hıristiyanların idealleri, evlilikten duyulan derin bir nefreti, pagan kökleri de bulunan köklü bir "kadın düşmanlığı"nı yansıtmaktaydı. Paulus bile bu sosyal ve dinsel ikilemi çözemedi. Ancak ikinci ve üçüncü yüzyıllarda bir çözüm bulundu: Laiklerden ayrı bir dini liderlik ortaya çıkmaya başlayınca, cinsel perhiz ruhban sınıfın ayırt edici baş özelliği oldu.[3]

Cinsel Perhiz ve Özgürlük

Erken modern dönemde Hıristiyan kadınların manevi nüfuzuyla ilgili bir çözümlemeyi, Hıristiyan evlilik etiğinin gelişimiyle ilgili yanlış fikre dayandırmak oldukça tuhaf görünebilir. Ne var ki, sorunu daha iyi anlamamız için, iffetliliğin ve filogaminin özünde ve *ab antiquo* Hıristiyan idealler olduklarına dair neredeyse evrensel inancı yıkmalıyız. Büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılın bir mirası olan bu düşünce, özgün ve radikal Hıristiyan antropolojide o kadar rahatsız edici olan şeyi bulanıklaştırır. Erken modern Hıristiyan erkek imgelerinde ikircikli ve sorunlu olan şeyi kaba taslak çizer ve Akdeniz'e ait ve öncelikle Katolik bir model ile kuzeyli ve öncelikle Protestan bir model arasında giderek büyüyen uzaklaşmayı gizler.

Hıristiyanlığın kutsal içeriğiyle pagan etikten ayrılan yeni, içsel olarak tutarlı bir evlilik etiği geliştirmesi bin yıldan fazla sürdü. Ne var ki, proto-Hıristiyan cinsel perhiz ideali, büyük bir gerilim kaynağı olarak kaldı. Kabul edildiği üzere, yeni komşuyu sevme ideali, ilk Hıristiyanların tanımlayıcı karakteristiğiydi; fakat kimlikleri geliştikçe, varlığını inatla sürdüren cinsel perhiz fikri belirleyici bir rol oynadı.

Oldukça geleneksel, bürokratik ve hiyerarşik bir toplumda cinsel perhiz, aşkın kozmopolitanizm düşüne ulaşmanın yolunu açtı: Komşu sevgisi yoluyla, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar –yabancılar, madunlar, garipler, karşı cinsin üyeleri– başkalarıyla birleşme düşü.[4] En radikal proto-Hıristiyanlara göre, kadının üreme rolü –cinsel ilişkilere teslim olma ve acı içinde doğurma zorunluluğu– köleliği simgelemekte, bakirelik ise özgürlüğü temsil etmekteydi. Bu simgecilik, bakireleri doğal ile doğaüstü, iç ile dış, kendilik ile ötekilik, erkeklik ile kadınlık arasında arabulucu olarak tarif eden antik tanımlarla bağlantılıydı.[5] Şehitler kahramandı, bakire şehitler ise daha da kahramandı. Yaşamı feda etmek de dahil, ne pahasına

olursa olsun özgürlüğü simgeleyen bakire, insanlığın en derin düşünü temsil etmekteydi: Erkek ve kadın herkesin yoldaş, özgürlük savaşçısı, birlik ve eşit olması düşü.

Canlı ve Kaygılı

Kentsel evlilik ethosu güç kazanınca, eklesiastik ve sivil otoriteler bakireliği (ve bakirelikte asli olarak var olan aşkınlık potansiyelini) sınırlayarak ve kurala bağlayarak ortaya çıkan sosyal düzeni güçlendirmek için müdahale ettiler. Protestanlık, elbette başka bir önemli sorunla, kilisenin servet biriktirmesiyle kopmaz bir biçimde iç içe geçen soruna radikal bir çözüm buldu: Protestan yanıt, uzun süreli cinsel perhizin insanüstü güçler doğurabileceğine dair "şeytani hurafe"ye saldırırken, ruhban bekârlığına son vermekti. Katolik Kilise ise, aksine, rahipler için mutlak bekârlığı teyit etti ve ebedi iffet yeminine kesin bağlılık da dahil, manastır yaşamını düzenleyen kuralları sıkılaştırdı. Kilise, ruhban sınıf için cinsel perhizde ısrar etmeye devam etmekle, eklesiastik durum ile laik durum arasındaki ayrımı vurgulamaya çalışmaktaydı. Üstelik, kilise, ruhban olmayan kişilerin cinsel perhiz ya da bakireliği seçmelerine yönelik süregelen muhalefetini de güçlendirmekteydi.

Yarı Ruhban Kadınlar

Bu muhalefet, Ortaçağ'ın "dindar kadınlar hareketi" denilebilecek harekete gösterilen tepkide alenileşti. Hareket ifadesi bir bakıma yanıltıcıdır; çünkü, "hareket" aslında, bir zamanlar keşişlerle ve prens-piskoposlarla sınırlı olan manevi bir kültüre nüfusun giderek daha fazla kesiminin giderek daha fazla katılımı meselesiydi. Dinsel yaşamın bu "demokratikleşme"sinin en şaşırtıcı yanlarından biri, yaşamlarını Tanrıya adayan kadınların sayısındaki belirgin artıştı. Bu artışı kontrol etme girişimleri, öncelikle ciddi yemin etmeden ve dolayısıyla ruhban sınıfın üyesi olmadan kendilerini Tanrıya adayan erkeklerin ve kadınların sürdürdüğü yarı-dinsel yaşamı ortadan kaldırmaya odaklandı. Bu kategoriye girenlerin çoğu kadındı: *Begin*'ler, *pinzocchere*, Ortak Yaşam Rahibeleri, *beata*'lar, tertiarlar ve diğer kutsal kadınlar. Onları savunanların gözünde bu kadınlar proto-Hıristiyan bakireler gibi, sadece dine sözde bağlılık göstermeyip, dini günlük yaşamlarında yaşadıkları için Tanrının gerçek sadıklarıydı.[6]

Yine de, sivil ve eklesiastik otoriteler, hatta sıradan halk, yarı dinsel yaşam tarzına kaş çattı: Söz konusu yaşam tarzı, ruhban durum

ile laik durum arasındaki ayrımı bulanıklaştırmakta ve özellikle miras hakları konusunda yasal karışıklık yaratmaktaydı. Bu yarı ruhban kadınlarla dalga geçildi ve onlara saldırıldı. Cinsel perhizi gönüllü tercih etmeleri özellikle rahatsız ediciydi. Bu nedenle, dinsel hoşgörüyle ilgilenen tarihçiler için yararlı bir mihenk taşıdırlar.

Yarı ruhban kadınların sayısındaki artış, basitçe dinsel yaşamın demokratikleşmesinin bir yan ürünü müydü, yoksa bir anlamda "kadınsallaşan" manevi kültür müydü? Bu soru, bana göre, erken modern kültür, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve cinsellikle ilgili herhangi bir ciddi araştırmada temel öneme sahip bir soru olduğu halde ve sık sık sorulmasına rağmen, aslında hiçbir zaman yanıtlanmadı. Biz olası bir yanıt vermeden önce, ister ruhban, ister yarı ruhban olsun Tanrıya adanmış kadınların sorunlu statüsünü daha derin araştırmalıyız.[7]

Kadınlar ne papaz olarak atanabiliyorlardı, ne de manastır dışı ruhban sınıfın üyeleri olabiliyorlardı. Erkek din adamları, özsel olarak farklı iki yaşam tarzı arasında tercih yapabiliyorlardı: Keşiş (daimi din adamı) yaşamı ya da papaz (manastır dışı din adamı) yaşamı. Sadece tam rahibe olan kadınlar eklesiastik dünyaya girebiliyorlardı ve bu rahibeler bile, en yüksek düzeye, birinci kademeye değil, sadece daha aşağı, ikinci kademeye katılmaktaydılar. Dindışı dünyada yaşamlarını Tanrıya adayan, dolayısıyla manastır dışı din adamı modelini izleyen kadınlar otomatik olarak yarı ruhban olmaktaydılar. Basit yemin etmek, onlara üçüncü kademeye girme (tertiar olma) olanağı vermekteydi; fakat bilindikleri şekliyle bu "tertiarlar" eklesiastik statü kazanmazlardı. Bu onur, sadece bir manastır cemaatine bağlanan ve eklesiastik bir kurala bağlı kalmayı kabul eden tertiar gruplarına verilirdi; bu hareket, onlara, ikinci kademeye eşdeğer "daimi tertiar" statüsüne yükselme hakkı verirdi.

Erken modern döneme gelindiğinde, neredeyse tüm adanmış kadın cemaatleri, dini bir tarikata bağlanarak kurumsallaşmıştı. Fakat bu olgu, dünyada tek başına ya da gruplar halinde yaşayan yarı ruhban kadınların sayısındaki artışı durdurmadı. Birçok kadın yollarına çıkan engellere rağmen, çoğunlukla geçici de olsa, bu durumda yaşamaya devam etti. Var olma hakları olmadığı için, daha sonra pek çok tarihçi onları tamamen görmezlikten geldi ya da tam rahibelerle birleştirdi; fakat sayılarının fazla olduğuna inanmak için nedenler var. Daimi tertiarlar ve tam rahibelerle birlikte, muazzam bir Tanrıya adanmış kadın grubunu –erkek ruhbanlardan kat kat fazla– oluşturmaktaydılar. Örneğin, tek başına Hollanda'nın kuzey vilayetlerinde, adanmış kadınların (rahibe ve yarı ruhban) sayısı, hem daimi hem manastır dışı erkek din adamlarının sayısının bir buçuk katıydı.[8]

Reformasyon arifesinde, sorun kadınların manevi yaşama katılımını kontrol etme sorunu olarak duruyordu. Etkileyici kadın maneviyatı örnekleri, dinsel duyarlılık üzerinde köklü bir etki yaratmış ve kolektif belleğe sağlam bir biçimde kazınmıştı. Bu adanmış kadınlar sonraki olaylarda nasıl bir rol oynadılar? Birçok soru, yanıtsız duruyor.

Yaşayan Azizeler

İtalya'daki "dinsel kadın hareketi"yle ilgili hatırı sayılır araştırmalar sorunu biraz aydınlatmıştır. Sapkın eğilimler, reformist kampanyalar ve bir dizi muhalif eğilimle ilgili araştırmalar, Reformasyon ve Karşı-Reformasyon'un arifesinde adanmış kadınların etkisiyle ilgili epeyce şeyi açığa çıkardı. Reformasyon'un son dalgası ülkeyi silip süpürmeden kısa süre önce temel bir değişikliğin gerçekleştiği yakın zamanda ortaya çıktı: Adanmış kadınların, 1500'den 1530 civarına kadar yükselişte olan itibarı, aniden tersine döndü. Bu değişiklik, kadın dini liderlerin, kehanet ve görü gibi karizmatik güçler bahşedilen ve o zamana kadar yaşayan azizeler, hatta "ilahi anneler" *(divine madri)* olarak saygı duyulan kadınların otoritesindeki ani gerilemeyle bağlantılıydı. Toplumun her düzeyinden insanlar, her tür konuda onlardan nasihat almaya çalışmış ve nüfuzları, yerel düzeyin epey ötesinde, dini alanın yanı sıra sosyal ve siyasal alanda da hissedilmişti.[9]

Bu kadınların bir zamanlar sahip oldukları itibarın, İtalya'da erken modern dönemde ülkenin başına gelen çeşitli felaketlere tepki olarak ortaya çıkan bir dini duygu canlanmasından kaynaklandığı genel olarak varsayılır. Özellikle Fransız ve Alman "barbarlar"ın istilaları toplulukları mahvetmiş, ahaliyi kılıçtan geçirmiş ve zührevi hastalıkların yayılmasına katkıda bulunmuştu. Dinsel canlanma, çoğu yarı ruhban çok sayıda kadının desteğine sahipti. Büyük vaiz Girolamo Savonarola'nın çağrısına uydular; fakat gerçek esin kaynakları, söz konusu olaylardan yüz yıldan fazla bir süre önce soysuz bir papaya doğru yolu göstermiş olan Siena'lı Azize Catherine'di (öl. 1380). "Yeni Catherine'ler" ve diğer maneviyatçılar, tamı tamına aynı şeyi yapmak istiyorlardı: Kendilerini Tanrıya adamış, radikal reformu amaçlayan arınmış bir hak dini vaaz eden erkekler ve kadınlardı bunlar. Silah şakırtıları arasında, Fransa'nın yardımıyla, kilisenin birliğini kurtarma umuduyla Hıristiyanlığın ocağını ıslah etmeye dönük gerçek bir girişimde bulunuldu. Saint Peter'in çamurlu basamaklarında nöbet tutacak kurtarıcı bir meleğin, "Papa Angelicus"un zuhur etmesi de dahil, yaygın bir ilahi müdahale beklentisi de vardı.[10]

Bu boş bir umuttu. Başarısızlık, reform taktiklerinde bir değişime yol açan köklü bir düş kırıklığına neden oldu. Dağılan umutlar ve her iki cinsten kâhinlere ve görü sahiplerine yersiz inanç, hükümet ve kilise görevlilerinin, işadamlarının ve kalem erbabının otoritesini güçlendirdi. Giderek daha fazla sayıda insan dünyevi sorunlarının çözümü için, ilahi aracıların yerine bu otoritelere yöneldi. "İtalyan savaşları"nın sonuna gelindiğinde, karizmatikler bozgun halindeydi. Sonuçları henüz hesaplanamayan kilisedeki bölünmenin günah keçisi haline gelmiş gibi görünüyorlar. Yüzyılın ortasına gelindiğinde, neredeyse tümü ortadan kaybolmuştu. Barnabit tarikatının kurucularından biri olan *divina madre* Antonia Negri (öl. 1555) son kalanlar arasındaydı. İlahi misyonuna rağmen, son günlerini hapishanede geçirdi.[11]

Bu gelişmeler erkekleri ve kadınları farklı etkiledi. Kadınların görünmeyenle iletişim kurma yeteneğine sahip oldukları sanılmaktaydı ve ilahi olanla ilişki içinde oldukları iddia edilen kadın karizmatikler, daha fazla kuşkuyla da olsa, en azından erkek taydaşları kadar önemsenmekteydiler. Fakat iş Tanrının kelamını uygulamaya ya da kiliseyi ıslah etmeye gelince, tutumlar çok farklıydı: Bu, erkeklerin işiydi. Protestan bölünmeden sonra, bu daha geçerli oldu: Herhangi bir reform, Tanrının tasarımını bildirme girişimi, sadece erkeklerin işiydi. Kadın karizmatikleri tamamen bastırmanın olanaksız olduğunun anlaşılmasına rağmen, acımasızca kamusal yaşamdan dışlandılar. Sonunda dikkatleri, dünyada ya da belli cemaatlerde fiilen olup bitenden uzaklaşıp, çeşitli inanç sorunlarının yanı sıra cennet, cehennem ve araf gibi doğaüstü görüngülere odaklandı.

Bu yüzden Antonia Negri, karizmatik yeteneklere sahip az sayıda kadına sosyal karşılığı da olan manevi bir otorite kazandırmış olan ruhban kadınlar hareketinin son örneklerinden biri olarak görülebilir. Manevi yaşamın demokratikleşmesi, diğer şeylerin yanı sıra, kadınların inançlarıyla birlikte dağa çıkabildiklerini göstermiştir. Hıristiyanlığın yaralarını sağaltmayı amaçlayan reformlar başarılı olacaksa, kadınların bu potansiyel gücünü içermeliydi.

Okuryazar ve Cahil Kadınların Suç Ortaklığı

Bütün bunların, İtalya'da ve başka yerlerdeki diğer gelişmelerle bağlantısı neydi? Soruyu yanıtlamak kolay değil; çünkü, erken modern dönemde kadınlar ve toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili incelemeler şimdiye kadar özgül konulara odaklanıp daha genel yaklaşımlardan uzak durdular.[12] Dahası, araştırmacılar dikkatlerini tarihe aykırı bir biçimde böldüler: Ya Reformasyon'u ya da Karşı-Reformasyon'u

incelediler. Ne var ki, on altıncı yüzyıla kadar *reformatio* lehine bir eğilim, eski ve yeni kilise arasında bir tercih yapma zorunluluğunu gerektirmiyordu. Bunun sosyal ve siyasal nedenlerine ek olarak, birçok kişi, "yeni kilise"nin gerçekte "eski", yani özgün niteliğiyle tek ve biricik gerçek ana kiliseye bir geri dönüş olduğu görüşündeydi. İtalya içinde ve dışında evangelik harekette rol oynayan üst sınıf İtalyan kadınların çoğunluğu için bu geçerliydi: Birkaçının adını anmak gerekirse, Vittoria Colonna, Julia ve Eleanora Gonzaga, Renata di Francia, Catherine Cybo ve Veronica Gambara gibi kadınlar.

Geç on dokuzuncu yüzyıl tarihçileri bu kadınların reform çabalarına, bir kurtuluş hareketi olduğunu düşündükleri için, "ruhban kadınlar hareketi" adını verdiler.[13] Ne var ki, daha yakın zamanda kadınların Protestan hareketlerdeki statüsüne kuşku düşürüldü. Erken Hıristiyanlığın otantikliğini geri getirmeye heveslenen "yaşayan azizeler"e derinliğine içselleştirilen inancın, bütün eklesiastik hiyerarşinin gereksiz olma olasılığını gündeme getirdiği de açığa çıktı.[14] Üstelik, bu kadınların birçoğu okuryazar olmamasına rağmen, "popüler kültürleri"nin, soyluluğun "elitist kültür"üyle epeyce ortak yanı olduğu anlaşılıyor. Elitler, ilahi misyonlarından emin olup taraftarlarından gözü kapalı güven isteyen bu görücülerin siyasal nüfuzundan yararlandılar. Kutsal ile dünyevi arasındaki bu etkileşim, karizmatiklerin nüfuzlarını kendi kasabalarının ve köylerinin ötesine yaymalarına olanak verdi.

Sadece egemen sınıflara mensup karizmatikler, geniş bir sosyal ilişkiler ağından yararlanabildiler. Kusursuz matronun hümanist idealine uygun olarak, okuryazar bir üst sınıf kadının en önemli görevlerinden biri, ailesine ya da kocasının kariyerine yararlı olabilecek kişiler yetiştirmekti. Aristokrasi, stratejik evlilikler yoluyla bütün Avrupa'ya uzanan ve örneğin İtalya ve Fransa'da aileler arasında sağlam bağlar yaratan sosyal ağlar geliştirmişti. Reformcular, Loyola'lı Ignatius Calvin'den daha az olmamak üzere, bu bağlantılardan sonuna kadar yararlandılar. Bu arada, bu iki erkek, sadece kadınların entelektüel yetenekleri konusunda düşük bir takdiri değil, kadınların kilise meselelerinde rol oynamalarına izin verilmesiyle ilgili bir endişeyi de paylaşmaktaydı.

Örnek Ölümler

Katolik ve Protestan inançlar arasındaki farklılığı izah etmek için, yaşayanların öbür dünyanın erkek ve kadın kahramanlarıyla nasıl iletişim kurabildiklerini incelemekten daha iyi bir yol var mıdır? Bu ko-

nu, her iki kilise için de bir sorundu: Katolikler, iletişimi değişikliklerle birlikte sürdürdüler; oysa Protestanlar, iletişimi tamamen kopardılar. Heykeller ve ikonlar Protestan kiliselerden kaldırıldı; azizlerin elle dokunulur varlıkları yavaş yavaş gözden kayboldu: Vücutları, giysileri, kanları, gözyaşları. Tanrı ile iletişim, aracılı alternatif bir yola başvurulmadan, her müminin tamamen kişisel bir sorunu haline geldi. Müminin evrensel rahipliği, kutsal aracıları gereksizleştirdi. On beş yüzyıl boyunca yaratan ile yaratılan arasında dolayım kurmak için kurulan büyük sistem, sıradan bir sahne dekoru gibi bir tarafa bırakıldı. Katolik kiliselerin duvarları ve tavanları göğe yükselen azizler ve yere inen meleklerle doluyken, Reform kiliseleri, inancın ilk günlerini anımsatırcasına sade toplantı salonları haline geldiler.

Bakirelerin Dirilişi

İlk Hıristiyan topluluklarda kadınlar kahramanca ve unutulmaz bir rol oynadılar: Kendilerini tamamen Tanrıya adayan bakireler, inançları uğruna yaşamlarını ortaya koymaya hazırdılar. Proto-Hıristiyan *virgine*'ler, erkek taydaşları *continente*'ler gibi, cemaatlerde değil, tüm diğer müminler gibi aileleriyle birlikte evde yaşıyorlardı. Onları diğerlerinden (ve daha sonraki dönemin yarı ruhban kadınlarından) ayıran şey, cinsel perhizdi. *Virgine*'lerle ilgili epeyce bilgiye sahipken, sayıları olasılıkla çok daha fazla olmasına rağmen, *continente*'lerle ilgili çok az bilgiye sahip olmamız şaşırtıcıdır.[15]

Gerçekten de, hiçbir kadın kategorisi, ilk Hıristiyan bakireler kadar saygı görmemişti: Kusursuz Hıristiyan kadınların modeliydiler. Erkek azizler, inançlarını sözle ve eylemle beyan etmeleriyle öne çıktılarsa, iffet de kadın kutsallığının olmazsa olmaz koşulu haline geldi. Azizlik taksonomisinde, hiçbir zaman kadın bir "günah çıkarıcı" olmadı, tıpkı erkek bir "bakire"nin olmaması gibi. Dinsel gayretlerinin bedelini yaşamlarıyla ödeyerek yüce fedakârlıklarda bulunanlar arasında sadece kadınlar, ya "bakire" ya da "bakire değil" diye tanımlanırlar. Her iki cinsten şehitler Tanrıyı memnun etmekteydi; fakat en çok memnun eden bakire bir şehitti. Kadınlar için, hak dinini yaymanın en uygun yolu ve kişisel kutsallığa ulaşmanın tek emin yolu, inanç ikrarı değil, koşulsuz fedakârlıktı.

Benim buradaki amacım, kadınların ilk kiliselerdeki günlük yaşamını yeniden kurmak değildir; kadınların kendi imgelerinin gelişimini ne ölçüde etkileyebildiklerini tartmak da değildir. Katolik reformcuların bu imgeyi nasıl cilalamaya, her zamankinden daha göz kamaştırıcı hale getirmeye çalıştıklarını incelemek istiyorum. Dönemin temel ilkeleri, Ortodoksluk ile heterodoksluğu, gerçek

Hıristiyanlık ile sahte Hıristiyanlığı ayırt etmenin ölçütlerini aramadaki özeni dikkate alındığında, böyle yapmak istemeleri pek şaşırtıcı değildir. Bu arayışta erken Hıristiyanlık yeni bir esin kaynağı haline geldi. Proto-Hıristiyan bakire şehitlerle ilgili tarihsel incelemeler yayımlandı. Gömüldükleri varsayılan yerlerde, çoğunlukla küçük, harap kiliseler inşa edildi, kazılar yapıldı; araştırmanın kutsal kemikleri ortaya çıkarması durumunda, eski mütevazı küçük kilise, barok bir yapıya dönüştürüldü. Bernini, şehit Bibiana'nın kemiklerinin bulunmasından sonra Roma'daki ilk işini aldı. Onun baş rakiplerinden biri olan Pietro da Cortona, mimari teolojisinin en saf örneklerinden biri olarak duran binayı inşa etmesini, bakire şehit Martina'nın kalıntılarının bulunmasına borçluydu.[16]

Hem Bibiana, hem Martina, neredeyse unutulmuş olan efsane azizelerdi; fakat elle dokunulur varlıkları, çokça aranan eski geleneklerin teyidini sağladı. Bu tür buluşlar, değişmez bir biçimde kült canlanmalarına yol açtı; zira eklesiastik iktidarı merkezileştirmeye can atan yetkili erkekler, dinsel simgecilikten zekice yararlanmayı biliyorlardı. Papalar, hiçbir şeyin bakire şehit imgesi gibi popüler imgeleme çekici gelmediğini sezgisel olarak biliyorlardı. VIII. Urbanus, canlanan bakire Azize Martina'nın onuruna bir *Carmina* besteledi. Tahtı Roma'da bir ve tek gerçek kilisenin zaferi, Aziz Petrus'un türbesinin etrafında artan şehit kalabalığıyla kendini gösterdi. Daha sonraki yerel azizlerin onuruna kültlerden farklı olarak, erken Hıristiyan şehitlerin kültü evrensel müminler cemaatini temsil etmekteydi.

Kutsallık Modelleri

Reforma uğrayan Katolikliğin yeni kutsallık modelleri, her zamanki gibi, iktidar ilişkilerinin rasyonelleştirici gücü tarafından biçimlendirildiği şekliyle cemaatin ortak inançlarından bu şekilde oluşturuldu. Sadece eklesiastik ve laik otoriteler iktidar için yarışmıyorlardı; eklesiastikler de, özellikle farklı tarikatlardan olanlar, birbirleriyle çekişmekteydi. Kadınların, bu çekişmelerde nadiren bir rol oynamalarına rağmen, kolektif inanç deneyiminde can alıcı payları vardı. Bu nedenle kutsallığı yeniden biçimlendirmede hassas bir dengeyi tutturmak zorunluydu: Azizliğe kabul edilmenin temel ölçütü, her zaman, popüler bir taraftar kitlesinin varlığı olmuştu. Reform, heterodoks eğilimlerin "popüler din"ini ve özellikle "kadın dini"ni yavaş yavaş temizledikçe, yeni kutsallık modelleri dayatmak ve böylece kendiliğinden inanç ile ortodoks din arasındaki mesafeyi kapatmak kolaylaştı. Kutsallık artık bir protesto biçimi değil, bir kilise siyaseti meselesiydi.

Yeni kutsallık modelleri, eklesiastik otoritelerin Reformas-

yon'dan çok önce başlamış olan gelişmelere tepkilerini yansıtmaktaydı. Maneviyatın demokratikleşmesi Tanrının imajını bile değiştirdi: Daha önce kıyamet gününü yöneten uzak ve ulaşılmaz bir efendi olarak görüldüğü halde, şimdi kurtarıcı, ete kemiğe bürünen kelam oldu. Aynı zamanda azizler de insanlaştı. Bir zamanlar saygı ve huşuyla yaklaşılması gereken keramet sahipleri oldukları halde, şimdi sevgiyle ve güvenle selamlanması gereken koruyucular haline geldiler. Tüm sınıflardan daha fazla mümin, yerel cemaatlerin hami azizlerine başvurmaktaydı. Önemli bir karar almadan önce gözde bir azize sırlarını açma geleneği böyle başladı.

Ne var ki, bütün bunlarda tehlikeler de vardı; özellikle de yeni bir kült doğduğunda ya da yeni bir yaşayan aziz zuhur ettiğinde. Azizleştirme prosedürlerinin (ilk kez onuncu yüzyılda başlanan) gelişiminde de görülebildiği gibi, kilise otoriteleri çeşitli yollarla riskleri en aza indirmeye çalıştılar. Sahici kutsallık ile sahte kutsallığı ayırt etmek giderek daha fazla güçleşince, hiyerarşi, mucizelerin sahiciliği gibi ölçütler yerine erdemi ve ortodoksluğu vurguladı. Tanrının çoğunlukla kadınlar aracılığıyla konuşmayı tercih etmesi, sorunu sadece ağırlaştırdı.

Eklesiastik tepki, kısmen olumsuz "papacı putperestlik" imajı nedeniyle, Karşı-Reformasyon sırasında zirveye ulaştı. Kötülüğe ve "şeytani sapkınlık" Protestanlığa karşı zaferi simgeleyen olağanüstü erdeme ve saf Ortodoksluğa artan vurgu, azizleri, *ecclesia militans* ("kilise militanları") arasında kahraman kaptanlara dönüştürdü. Böylece "kahraman kutsallık", Karşı-Reformasyon modeli için kullanılan bir etiket haline geldi. Mucizeleri ve mucize yaratan karizmayı itibarsızlaştırma, kahramanca erdemi ve Ortodoksluğu vurgulama, gerçek azizleri saptamanın, mutlakıyetçi bir papanın hizmetindeki teologların ve düsturcuların meselesi haline gelmesi demekti. Dolayısıyla azizleştirme prosedürleri, sonunda 1638'de kodlanana kadar giderek ayrıntılandı.[17]

Bunun sayısız sonuçları oldu. Azizleştirme oturumlarında görgü tanıklığı artık fazla hesaba katılmamaktaydı ve geleneksel olarak kadınların bu konularda oynamalarına izin verilen tek rol, tanıklık rolüydü. Dolayısıyla yeni kutsallık modelleri, esas olarak erkekler tarafından tanımlandı. Bu modeller, vaazlarla, papazlar ve keşişler tarafından üretilen ibadet literatürüyle ve eklesiastik sansüre tabi kutsal tasvirlerle yaygınlaştırıldı. Sonuç olarak, papa tarafından tanınan "elit" azizler ile resmen aziz ilan edilmeyen azizler kalabalığı arasındaki mesafe genişledi. Azizelik, itibarını epeyce yitirdi. Resmen aziz ilan edilmeyen azizler arasında zaten azınlık olan kadınlar, resmen aziz ilan edilen azizlerin daha da küçük bir azınlığını oluşturdular.

Yaşayan Azizelerin Sonu

On altıncı yüzyıldan itibaren azizlik hemen hemen sadece din adamlarına, özellikle de keşişlere ve tarikat kurucularına verildi. Bu eğilim yeni azize sayısını daha da azalttı; zira manastır dışı (yani eklesiastik olmayan) azizlerin nispeten yüksek bir oranı kadınlardan oluşmuştu. Elbette bu kadınların pek çoğu yarı ruhbandı: Tanrıya adanmış, kendilerinin ve izleyicilerinin görüşüne göre artık dünyaya ait olmayan kadınlardı; bu yüzden, ruhbanlık ve ruhban dışılık kurumsal ayrımı (sadece kilisenin değil, pek çok tarihçinin de saygı duyduğu), bu kadınların gerçek durumunu yakalayamamaktaydı.

Benzer bir durum, başka bir azize grubu için de geçerliydi: Daha sonra, çoğunlukla kocanın ölümünden sonra, yarı ruhban bir yaşam benimseyen evli kadınlar. Azize ilan edilen ruhban olmayan kadınların ne kadarının evli olduğunu bilmememiz tesadüf değildir. Kadınlar dünyevi yaşamın bağlarından kurtulduktan sonra, azizlik yoluna koyulabiliyorlardı.[18] Bir kadının ilk görevi, her şeyden önce, kendi yaşamını kurban ederek kaderini ve durumunu kabul etmekti. Zındık ve zalim kocalara bile itaat etmeleri istenen evli kadınlar için fedakârlık, birçok Ortaçağ azizesinin yaşamından da görüldüğü gibi, çoğunlukla dramatikti.

Bununla birlikte, erken modern dönemde geleneksel Hıristiyan kadın düşmanlığının yerini, karakteristik olarak kadınlara şefkat gösteren kentsel bir ethos aldı. Laik terimlerle, evlilik ile dindarlık, doğurganlık ile kutsallık, pagan anlamda *pietas* ile Hıristiyan kusursuzluk arasındaki paradoksal ilişkiyi anlamak olanaksızdı. Bu nedenle, Reformasyon'dan önce manevi manzaranın bu kadar belirgin bir özelliği olan "yaşayan azizeler", yerlerini yeni bir azize tipine, daha açık bir biçimde ileriye yönelen bir azize tipine bıraktı; bu, kutsal ile dünyevi arasındaki mesafenin genişlemesine paralel bir gelişmeydi.

Kusursuzluk ve "Kadın Hamiliği"

Kusursuzluk arayışı her müminin öncelikli göreviydi. Ne var ki, gerçeklikte erkeklerden çok kadınlara dayatılan bir görevdi ve bir kızın eğitimi, bir oğlanın eğitiminden daha fazla erdeme vurgu yapmaktaydı. Dahası, kötülüğün ilk teşvikçisi Havva kendi cinsiyetinin her üyesinde pusuda yattığı için, kadınlar erkeklerden daha fazla didiklendiler. Yine de bir gösterge, kadınların, diğer tüm erdemlerden önce geldiği varsayılan erdemde, yani inançta erkekleri geride bırak-

tığını göstermekteydi: Kadınlar, kiliseye daha fazla sadıktı. On sekizinci yüzyılda aydınlanmış kocaları dine sırt çevirmeye başladığında, kadınlar onlara uymadı. Neden?[19]

Kadınların Sadakati

Tarihçilerin yanıtı genellikle şöyledir: Kilise, her zaman kadınlara devletin verdiğinden fazlasını sunmuştu. Her şeyden önce, Tanrının her şeyin ve herkesin yaratıcısı olduğu inancını paylaşan bir müminler cemaati sunmuştu. Dolayısıyla bütün yaşam –mevsim değişikliği, iyi ve kötü hasat, doğum, hastalık, eğitim, evlilik, ölüm– ortak bir deneyim haline geldi. Reformasyon'dan sonra bu cemaat duygusu daha da güçlendi: Protestan kiliselerde ve reforma uğrayan Katolik bölge kiliselerinde her mümine yer vardı.

Bu cemaat kişisel kusursuzluk arayışına öncelik vermekteydi. Kadınlar kocaları tarafından sıradan dünyada geçerli olan entelektüel ve mesleki başarıdan dışlansalar da, yine de etik idealler peşinde koşabildiler. Birçok kadın için bu, toplumsal cinsiyet tarafından belirlenmeyen, erkek taydaşlarını geçmeseler de eşit olabildikleri tek alandı. Ev işi becerileri giderek daha fazla profesyonelleştikçe, kadınların manevi özlemleri ile erkeklerin mesleki tutkuları arasındaki uçurum genişledi. Erdem ve sofuluk giderek daha fazla kilise alanıyla, papazlar, keşişler ve kadınlar dünyasıyla bütünleşti.

Kilisede kişisel erdem her zaman öbür dünyayla bağlantılıydı. Birçok erkek ve kadın için ebedi kurtuluş umudu uzun tünelin, günlük hayatta kalma mücadelesinin sonunda görünen tek ışıktı. Kadınlar, bağımlılıklarından ötürü, erkeklerden daha fazla adaletsizliğin ve yoksulluğun gölgesi altında yaşamaktaydılar. Üstelik, öncelikli işlevleri olan doğurma erken ölüm risklerini artırmaktaydı; fakat aynı zamanda, yaşam ile öbür yaşam arasındaki ilişki konusunda onlara daha yoğun bir duygu da kazandırmaktaydı. Kadınlar, ölüm krallığıyla ilişki içindeydiler: Dünyaya getirdikleri çocuklar er geç ölmeye mahkûmdular ve birçoğu ölü doğmaktaydı.[20] Nihayet, ölümden sonraki yaşam cinsiyetler arası eşitlik sunmaktaydı; ki bu, erkek ve kadın pek çok kişinin görüşüne göre, dünyada ulaşılamayan bir şeydi. Daha radikal kimi Protestan tarikatlar, yaşamda en azından daha fazla eşitlik ihtimalini sunmuşlardı; fakat bu yönde atılan birkaç pratik adım, çok geçmeden egemen normlara uymaya yönelik baskılarla önlendi.[21]

Aşağıdaki kurgusal belirlemeler, daha fazla araştırmayla desteklemeyi bekliyorlar. Kadınların kiliseye bağlılığının nedeni ne olursa olsun, günlük dinsel pratiğin kadınların yaşamında erkeklerinkin-

den çok daha fazla yer kapladığı yalın bir olgudur. Renkli ritüellerini koruyan Katoliklik, bireysel dindarlığı, kutsal kitap okumayı ve özel vicdanı vurgulayan Protestanlıktan daha fazla bu türden günlük komünal deneyime uygundu. Özel ibadet, İncil okuma, Aşai Rabbani'ye katılma, takdis edilme, hacca gitme, kutsal emanetlere dokunma ve oruç tutma gibi faaliyetleri kadınların nasıl yaşadıklarını öğrenmek ilginç olurdu. Bütün bu şeyler, çok sayıda yoksul ve az sayıda zengin, kırsal kesim kadınlarının çoğunluğu ve kentli kadınların azınlığı, cahil kitleler ve okuryazar elitler tarafından farklı biçimlerde yaşandı.

Sosyal ve ekonomik değerlendirmeler bir tarafa bırakılırsa, dinsel deneyimin mezhep tercihini –eğer tercih denilebilirse– nasıl etkilediği belli değildir. Bilinen nedenlerle, uzun süre eğitimli kadınların Protestanlığı tercih etme eğiliminde olduğuna inanıldı; fakat şimdi durumun öyle olmadığını biliyoruz. Kalem erbabı kadınlar, (sadece en ünlü örneği anarsak) Protestan hayranı Marguerite d'Angoulême'in yaptığı gibi, Katolik Kilisesi'ne sadık kalma eğilimindeydi. Dahası, Protestanların mı, yoksa Katoliklerin mi daha fazla kadın düşmanı olduğunu ve kadınlara baskıcı davrandığını keşfetmeye çalışmanın hiçbir yararı yoktur: Soruya yanıt verebilseydik bile, erken modern kadınların duyarlılıklarına fazla ışık tutmazdı. Aslında bilmek istediğimiz şey, kadınların inançlarını nasıl yaşadıkları, inançlarından ne istedikleri ve onda ne bulduklarıdır.[22]

Ruhban Sınıfın İşbirlikçileri

Bu konuya yararlı bir yaklaşım, erken modern "kadın hamiliğini", üst sınıftan evli kadınların hediye verme ve cömertlik edimlerini, başka bir ifadeyle matronların hamiliğini incelemektir.[23] Böyle bir yaklaşım, antropolojik ve sosyo-dinsel bakış açılarını işin içine sokarak, hem kadınların fiili deneyimleri, hem konumlarının ikircikliliği konusunda yeni içgörüler sağlayarak daha genel ekonomik ve sosyokültürel yaklaşımları tamamlar.

Hayırseverlik ve hamilik zengin bir kadının evin dışında edeplice uğraşabildiği biricik faaliyetlerdi. Nedenleri genel olarak kişisel, sosyal ve dinsel nedenlerin bir karışımıydı. Velinimet ile iyilik gören arasındaki ilişki, bir ast ile üst arasındaki ilişkiden çok daha fazla karmaşıktı. Yakın zamana kadar tarihçiler, bu tür ilişkilerde tipik olarak rastlanan karşılıklı şefkat ve bağımlılığın önemini görmezlikten gelerek, ilişkinin sadece ekonomik ve sosyal yanlarına odaklanma eğilimindeydiler. Hayırseverlik, zengin ile yoksul, güçlü ile zayıf, sağlıklı ile sağlıksız arasında bir bağ (kökleri, "komşunu sev"

buyruğunun radikal bir okumasında yatan bir bağ) kurmaktaydı. Şövalyelik ile *imitatio Christi* arasında, saray aşkı ile dilencilik arasında, Assisi'li Francesco gibi yeni havarilerin cisimleştirdiği ortak yaşarlık sayesinde, İsa'nın çok büyük olasılıkla fukaralar arasında bulunduğu Hıristiyanlar arasında bir inanç haline geldi. Muhtaçlara yardım etmek, İsa'yı sevmek ve ona hizmet etmekti. Böylece bir kadının görevi, sevecen bir merhamet edimine dönüştü: Kadın artık sadece kendi ailesine hizmet etmiyor, her müminin, yırtık pırtık giysiler içinde ıstırap çeken komşular kılığında karşılaştığı İsa'ya da hizmet ediyordu. Böylece *pietas, pietà* haline geldi.

Tanrıya sevgiyle hizmetin komşuya hizmetle aynılaştığı her yerde, ıstırabın kurtarıcı potansiyeli kendini açığa vurdu. Yoksullar cömertliği, haminin selameti için dua ederek ödüllendirdiler ve elbette, devenin bir iğne deliğinden geçmesinin, zengin bir adamın cennet krallığına girmesinden daha kolay olduğunu herkes biliyordu. Bu karşılıklılık sadece dünyevi statü hiyerarşisini teyit etmekle kalmıyor, ebediyet bakış açısından salt geçici olduğunu da gösteriyordu. Veren-alan işlemi, ikili bir önem kazandı: "Yaratılış düzeni" içinde dolaysız, görünür bir sonucu vardı; fakat "selamet düzeni" içinde görünmez, ancak karşılaştırılamaz ölçüde daha büyük bir sonuç da üretmekteydi. Her iki taraf da ilişkiden, kısmen sosyal ve ekonomik, kısmen siyasal yararlar elde etmekteydi.

Kadınlar her iki tarafta da dikkate değer bir rol oynadılar. Hayır görenlere, özellikle iffetlerini ya da doğurganlıklarını korumak söz konusu olduğunda, ayrıcalıklı muamele gösterilirdi. İtalya'da ve diğer yerlerde, genç kızların evlenmelerine yardım ederek saadeti teşvik etmek için drahoma fonları kuruldu; bu fonlar, on dokuzuncu yüzyıla kadar varlıklarını sürdürdü.[24] Yoksul kızların, zengin kadın velinimetlerinden daha fazla tercih şansları yoktu: Ya evlenir, ya rahibe olurlardı. Bu dünyada ya da öbür dünyada kocasız kalan herhangi bir kadın, toplumda itibarlı bir konuma ulaşma umudunu kaybederdi. Sadece kadınların küçük bir azınlığı –sosyete orospuları ve yarı ruhban kadınlar– evlilik dışında varlıklarını sürdürmenin, dolayısıyla egemen değer sisteminden kurtulmanın yollarını bulmaktaydı: Bu tür kadınlar ya büyük saygı görür ya da küçümsenirlerdi. Bu yüzden hayırseverlik, esas olarak çoğunlukla dul, çok az sayıda da evlenmemiş kadından yardım alan evli kadınların işiydi.

Aile çıkarları ve doğurma görevi elit kadınlara ağır bir yük bindirmekteydi. Hayır işi, belli aile yükümlülüklerinden kurtulmak için saygın nedenler sunmaktaydı. Katolik Karşı-Reformasyon ilerledikçe, ruhban sınıf hayır işleri üzerindeki kontrolünü giderek daha fazla hissettirdi. Pastoral çalışmaya ve hayır işlerine yeni bir

disiplin dayatmak, kilise reformu politikasının özüydü. Zengin kadınlar ailedeki bağımlı konumlarından ötürü, kiliseyle seve seve işbirliği yaptılar. Ruhban sınıfın otoritesi artınca, kocaların otoritesi azaldı ve dolayısıyla karıların bağımsızlığı da arttı.

Bu kadınlar, güçlü akrabalık sistemini sabote etmeyi istemek için haklı nedenleri olan din adamlarının reform politikalarında önemli bir rol oynadılar. Aslında, "Trentocu tekdüzeliğin önündeki büyük engel, bireysel eskiye dönüş ya da Protestan direniş değil, akrabalığın en önemli bağ olduğu bir toplumun iç eklemlenmeleriydi".[25] Egemen akrabalık sisteminde kadınlar ikincil bir rol oynamaktaydı. Bir kadından babasının değil, kocasının ailesinin çıkarlarına uygun davranması beklenirdi. Bu yüzden bizzat aile düşüncesinde bir muğlaklık vardı ve hayır işleri çoğunlukla isimsiz yapılırdı. Kadınların sofuluk çalışmalarıyla ve dünyadan feragat ederek aile görevlerinden kurtulmaya çalışmaları, erkeklerden daha olasıydı. Bu şaşırtıcı gelmemeli; çünkü *pietà* ve feragat, bu dünyada bile, genel olarak *pietas*'tan çok daha fazla fırsat kapısı açmaktaydı.[26]

Orta sınıf kadınlar, zengin kadınlardan çok daha az hayır işleriyle ilgilendi. Manastırlardaki sayıları da daha azdı.

Kusursuzluk ve İkrar

Manastırlar, her zaman evrensel Hıristiyanlığın belkemiğini oluşturmuştu. Katolik Kilise'de genişlemeye devam ettiler; fakat Protestan Kilise'de kaldırıldılar. Ortaçağ'ın sonuna doğru manastırlara giren kadınların sayısındaki şaşırtıcı artışın bütün Avrupa'da bir görüngü olduğu henüz kanıtlanmamıştır. Reformasyon'dan önce İngiltere, Kuzey Hollanda ve Kuzey İtalya gibi birçok yerde başlayan rahibe manastırlarının sonradan boşalmasının evrensel bir görüngü olduğunu da kesin olarak bilmiyoruz.[27] Bizimki gibi monograflar genel sonuçları haklı göstermez. Tüm Avrupa'daki rahibe manastırlarının haritasını çıkarmak bir ilk adım olurdu ve Ortaçağ dönemi için bunu yapmaya dönük bir proje, şu anda yürütülüyor; çalışmanın Ortaçağ'ın ötesine geçip daha yakın dönemleri de araştırması umut edilmekte.[28]

Rahibe Manastırları

Rahibe manastırlarına giren kadınların sayısı ile evlilik siyaseti arasındaki ilişki, epeyce ilgi toplayan bir konudur. Sadece yerel ölçekte değil, kıtasal ölçekte de şiddetli savaşlarla damgalanan erken

modern dönemde "evlilik pazarı" bir depresyonla mahvoldu: Kadınlara olan talep azaldı ve erkeklerin satın alma gücü düştü. Ekonomik belirsizlik evliliği zenginler için riskli bir iş haline getirdi; drahomalara büyük yatırımların kârlı olmasının hiçbir garantisi yoktu. Birçok kadın hiç evlenmedi ve erkekler, geç yaşta evlenme yoluna gittiler; bu yüzden dul kadınların (sadece en zenginlerinin ikinci evlilik yapabildiği) sayısı da arttı. Protestan evliliği teşvik politikası da, yalnız kadınların sayısındaki artışı yavaşlatamadı.

Katolik ülkelerde rahibe manastırları kurumsal bir rol oynamaya devam ettiler: Özellikle zengin kentli kadınlar için bir "sosyal güvenlik" biçimiydiler. İsa ile "evlilik" sıradan bir evlilikten daha az bir drahoma gerektirmekteydi. Kızını bir rahibe manastırına gönderen bir erkek, manastırın yönetiminde söz sahibi olmayı da satın alırdı ve kız için yönetsel bir görev koparacak nüfuza sahip olması durumunda, bir gelir de elde edebilirdi. Pek çok rahibe manastırı ya kent surlarının içinde ya da hemen dışındaydı. Vergiden muaftılar ve başka ayrıcalıkları vardı. Buna karşılık rahibeler, her gün akrabalarının ve kentlerinin selameti için dua ederlerdi.

Eklesiastik otoritelerin –sözgelişi bir piskopos– disiplin sağlayamaması durumunda, güçlü aileler manevi konulara müdahale etmekten geri durmazlardı ve bu müdahaleleri akçeli çıkarlardan ayırt etmek her zaman kolay değildi. Yerel elitler sadece ekonomik olarak değil, manevi olarak da kazançlıydı: Enerjilerini dünyevi meselelere adayanlar, başkalarının onların selameti için dua etmekle meşgul olacağından emin olabilirlerdi.

Bu yüzden rahibeler ile vatandaşlar canlı bir diyalog içindeydi. Dahası, dinsel cemaatlerin içinde sınıfsal ayrımlar belirgindi. Zengin rahibeler aileleriyle bağlarını sürdürme eğilimindeydi. Bir rahibenin yaşama şekli, sosyal geçmişine bağlıydı. Zengin ailelerden gelenler, rahat döşenmiş hücrelerde yaşardı. Aile üyelerinden miras alır ve onlara miras bırakırlardı. Dul bir kadın, yaşadığı yeri bir kız evlatla paylaşabilirdi. Hali vakti yerinde rahibeler yemeklerini özel odalarında yerdi, kendilerine ait bostanları ve tavukları vardı. Nispeten lüks koşulları, cemaatin yoksul üyeleri arasında çoğunlukla kıskançlığa neden olurdu.

Elbette birçok manastır, özellikle kırsal kesimde olanlar, en acımasız yoksulluğa katlanmaktaydı. Rahibelerin karşı karşıya kaldığı en büyük tehdit iffetini kaybetmek değil, yoksulluktu. Üstelik rahibe manastırları, çoğunlukla yerel yönetimler ile merkezi yönetimler ve manastır dışı din adamları ile daimi din adamları arasındaki bitmez tükenmez iktidar mücadelelerinin kurbanıydılar; bunun maddi ve manevi refahları bakımından sonuçları, genellikle felaketti.[29]

Trento Konsili (1545-1563) radikal değişimleri başlattı. Manastırlar giderek daha fazla merkezi kilise politikasının çıkarlarına uygun, yerel cemaatlerin ve ailelerin zararına kullanıldı. Trentocu reform, erdemini kusursuzlaştırma ihtiyacı hisseden rahibenin kişisel meşgalesini kurumsallaştırıp profesyonelleştirdi. Manastırlar, manastır dışı kurumlardan keskin bir biçimde farklılaştılar ve resmi kutsallık konusunda tekel iddiasında bulanan "kusursuzluk kurumları" haline geldiler.

Disiplin, cemaat duygusunu güçlendirmek için sıkılaştırıldı. Manastırların içindeki aile hizipleri dağıtıldı, sonuçta ailelerin dışarıdan etkisi azaldı. Hovardaca ve sapkın eğilimlerin kökünü kazımak ve tehlikeli etkilerin dış dünyaya sızmamasını sağlamak için de önlemler alındı. Daha sonraki tarihçilerin "şehvet" ve "kayıtsızlık"ın başlıca sorun olduğu sonucunu çıkardıkları aşırı dünyevi manastırlarla ilgili çok şey söylendi ve yazıldı. Aslında doğru olan bunun tersiydi: Vaizler, gerçekten de aşırı ateşli zahitlikten korkuyorlardı. En ulusundan en pespayesine kadar tüm düzeylerden müminler, sık sık, teselli, ilgi ya da öğüt arayan kutsal kadınlara ve özellikle karizmatiklere dönüştükleri için, kilise yerel kült doğuran bu zeminlere karşı kendisini koruma ihtiyacı hissetti. Dahası birçok rahibe, özellikle kırsal alanlardakiler hatta kasabalardakiler, sadakayla geçinmekteydi. Kilise ve sivil otoriteler bu uygulamaya iyi gözle bakmadılar ve bunu denetim altına almaya ve potansiyel olarak tehlikeli öğeleri yalıtmaya çalıştılar. Aslında birçok Trentocu düzenleme, özellikle kutsal kadınların kapatılmasıyla ilgili olanlar, laik otoritelerin yürüttüğü reformlarla aynı sonuçlara ulaşmak için düşünülmüştü.[30]

Manastıra kapatılmaya yönelik hatırı sayılır bir muhalefet vardı; sadece rahibelerden ve akrabalarından değil, din adamlarından ve kentsel cemaatlerden de. Din adamları, birçok kadının kendini dine adadığı için değil, ailesi oraya gönderdiği için manastırlarda yaşadığını ileri sürmekteydiler. Carlo Borromeo'nun sıkı bir reform programını yönettiği Milano Diyakozluğu'nda bile, eski rahibe manastırları yerleşik tarzlarına yapışıp kaldılar. Yeni rahibe manastırları, yeni disiplini başından itibaren yürürlüğe koyarak ve her şeyden önce, olanaklarını yeni düşünüş tarzına uyarlayarak Trentocu modeli daha etkin bir biçimde uygulayabildiler. Bir alanın seçiminde keramet ya da kutsallıkla ilgili çağrışımlar artık elzem sayılmıyordu. En fazla önem verilen şey, kentin telaşından ve erkek manastırlarından uzaklıktı. Manastıra kapanan rahibelere biraz hava olanağı sağlamaya yetecek kadar alan olmalıydı. Yüksek duvarlar, ağır kapılar, sayısız ki-

lit ve demir parmaklıklar, İsa'nın gelinlerinin dünyaya veda ettikleri konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmıyordu.

Manastıra kapanma, rahibelerin, özellikle de elit geçmişi olanların sosyal bağlantılarını köklü bir biçimde değiştirdi. Daha önce her rahibenin kendine ait bir temas ve ilişki çemberi vardı; şimdi en önemli ayrım, rahibeler ile laik kız kardeşler, ya da *conversae* denilenler arasındaki içsel ayrımdı. Lạik kız kardeşler, manastırın ev işlerini yapıyorlardı; ayinlere katılmalarına izin verilmezdi ve kurumla ilgili yönetsel kararlarda hiçbir rolleri yoktu. Pek çoğu meteliksiz ve cahil köylü kızlardı; yine de, ikrarlı rahibelerin getirdiğinden çok daha az olsa da, manastıra bir drahoma ödemek zorundaydılar. Rahibe manastırları –özellikle zengin rahibelerin yerleri– bir zamanlar, ev rahatlığında mekânlar oldukları halde, reforma uğrayan manastırların çok farklı bir görüntüsü vardı. Rahibelerin ya tek başlarına ya da yatakhanelerde uyumaları gerekiyordu; iki rahibenin aynı odayı paylaşmasının yasaklanması, samimi ya da sevecen ilişkiler olasılığına son verdi. Birçoğunun boşluk duygusuna kapılmış olması şaşırtıcı değildir; Bologna'daki rahibelerden biri bunu şu sözlerle ifade etmekteydi: "Bana gelince, keşke her şey eskisi gibi olsaydı, yanımızda bir yeğenimiz ya da bizi seven başka bir kız olsaydı."[31]

İçsel yaşama vurgu, kadın mistisizminde ve Hıristiyan hümanizmde görülen içselleştirilmiş maneviyata doğru Geç Ortaçağ eğilimine uygundu. Bu içedönüklük, Thomas Hemerken van Kempen'in *Imitatio Christi*'sinin eşi görülmemiş başarısının da doğruladığı gibi, en tam tezahürünü Devotio Moderna hareketinde buldu.[32] Bireyler kusursuzluğu Tanrıyı doğrudan yaşayarak, yöntemli manevi idmanla geliştirilen, zekâ, duygu ve imgelemin birleştirilmesiyle ulaşılan insan kusursuzluğunun *summum*'una (zirvesine) ulaşarak aramaya başladılar. Hedef yalınlıktı; fakat çoğunlukla sonuç, tersi oldu. Uzman bir manevi rehber, erken modern döneme özgü bir profesyonel, neredeyse elzemleşti. Eski ders kitapları artık yeterince iyi değildi ve yüzlerce yeni elkitabı, her türlü olasılığı tüm ayrıntısıyla incelemekteydi.

Günah çıkarıcıların ve manevi yönetmenlerin, kadınlarla uğraşmak için mükemmel bir beceriye ihtiyaçları vardı. Günah çıkarma hücresinin biçimi değiştirildi: Kadınların itiraflarını duymada asli olarak var olan tehlikeler nedeniyle, göz temasını önlemek için tövbekâr ile günah çıkaran arasına bir perde yerleştirildi.[33] Kutsal kadınların günah çıkarıcıları başka tehlikelerle yüz yüzeydiler; zira bu kadınların yanlış düşüncelere, makul olmayan tutkulara, abartılı kuruntulara ve cadılık, sahte mistik deneyimler, kara büyü, çileci aşı-

rılık ve cine tutulma da dahil, her türden şeytani tutkuya daha fazla açık oldukları düşünülmekteydi.[34]

Yine de İsa'nın gelinleri şanslı sayılırdı: Çok azının kendi durumunu fiilen tercih ettiği çok iyi bilinse de, doğru tercih yaptıkları düşünülüyordu. Trento'da başlatılan değişikliklerden biri, manastıra giren kadınların bunu kendi özgür iradeleriyle yapmalarında ısrar etmekti. Konsil, manastıra giriş asgari yaşını da on altıya yükseltti. Yine de, Galileo Galilei gibi erkekler, kızlarını hayatta tutmak için, bu yaşa gelmeden önce yoksul bir manastıra emanet etme dışında bir çare bulamadılar.[35] Trentocu reformlardan bazıları, kadın manastırlarındaki yoksulluğu azaltmayı amaçlamaktaydı; fakat kapanma, durumu daha iyileştirmek yerine daha da kötüleştirdi. Rahibeler, Trentocu reformlara neden bu kadar şiddetle direndiler? En inandırıcı açıklama şudur: Haklı nedenlerle, sadakalardan elde ettikleri yaşamsal geliri kaybetmekten korkuyorlardı.

Direnişin ne kadar yaygın olduğunu kestirmek zordur; çünkü bu direnişin izleri, daha sonra özenle silindi. Çeşitli yerlerde rahibeler firar etti. Anlatılanlara göre, müfettişler yeni kuralların uygulanmasını denetlemeye geldiklerinde dik kafalı rahibeler onlara sandalye fırlattı; öyle bir şamata kopardılar ki, polis çağrılmak zorunda kalındı. Romalı rahibelerden bazıları, intihardan başka çıkar yol bulamadı. Bazıları evde ya da küçük gruplar halinde, resmi bir tarikata (genellikle Fransiskenler) bağlı tertiarlar olarak yaşayan yasadışı yarı ruhban bir statü benimsemeyi tercih etti.[36] Bununla birlikte yarı ruhban bazı kadınlar Cizvitlerle bağlantı kurdu; bu yüzden "kadın Cizvit" etiketi, bütün Avrupa'da "yarı ruhban"la eşanlamlı hale geldi. "Kadın Cizvit" terimi, bazen aşağılayıcı bir çağrışım taşıdı; çünkü, ilk "kadın Cizvit"lerden bazıları, tarikata önemli mali destek veren zengin kadınlardı ve bunun karşılığında ayrıcalıklı muamele görüyorlardı.[37]

Rahibeler ve Evli Kadınlar

Erken modern kadın manastırları gerçekten çağdaş yazarların iddia ettikleri kadar korkunç muydu? Hem evet, hem hayır. Manastır yaşamının olumsuz imajı, manastırların gerilemesini ilerlemenin bir işareti sayan evlilik yanlısı bir ideolojinin yardımıyla, yıllar içinde kendine ait bir yaşam geliştirdi. Ünlü Venedikli Benedikten Angela Tarabotti (öl. 1652), Dante'nin üç bölümlük bir parodisini yazdı: *Paradiso monacale* (Rahibenin Cenneti, elyazması 1643), *Inferno monacale* (Rahibenin Cehennemi) ve *Purgatorio delle mal maritate* (Kötü Evlilik Yapanın Arafı). Sonuncusunun malzemesi, doğru-

dan ev içi istismarın kurbanlarından gelmekteydi; bu kurbanlar için manastır misafirhanesi özgürce konuşabilecekleri tek yerdi. Bu üç metinden sadece *Purgatorio*'nun kayıp kalması, herhalde tesadüf değildir.[38] Ne olursa olsun, geç on yedinci yüzyılda İngiltere'de Protestan bir kadın, kadınlara yarı ruhban bir cemaat yaratmak için, bazı evli kadınların maruz kaldığı dayanılmaz koşulların başka kanıtlarını da veren bir öneri yayımladı. Dini yemin istemeyen cemaat, evli olmayan kadınlara "dinsel emeklilik" (edepli barındırma anlamında) olanağı sağlayacak ve evli kadınlara bir sığınak işlevi görecek bir "manastır" olarak tasarlandı.[39]

Gerçekten de birçok kadın, evliler dünyası ile dindarlar dünyası arasındaki iletişime yaşamsal bir ihtiyaç duymuş olabilir. Trento Konsili'nden kısa süre önce, "yaşayan azize" Angela Merici (öl. 1540), rahibeler ile evli kadınlar arasındaki ilişkiye yeni bir itici güç kazandırdı. Zamanın ruhuna meydan okuyan Angela, koşulsuz, sınırsız komşu sevgisini vaaz etti. Taraftarları bu dünyada, çocuklarının eğitimine yardım ettikleri ailelerle birlikte yaşadılar. Angela'nın kendisi, biri doğrudan Kutsal Diyar'a olmak üzere, birkaç kez hacca gitti. Okuryazar olmamasına rağmen, kendisinden son derece emindi ve ilk önce Tanrıya itaat etmesi gerektiğine inanıyordu. Sonunda Fransiskenlerle bağlantılı bir tertiar oldu ve ancak yaşamının son yıllarında, yeminleri, alışkanlıkları ya da kuralları olmayan bir kadın cemaati olan Azize Ursula Topluluğu'nu örgütlemeye karar verdi. On dokuzuncu yüzyılın başına kadar azize ilan edilmedi; o sırada da yaşayan azizeliğiyle ilgili anılar solmuş, bunun yerini daha güven verici imajı, hiçbir zaman fiilen olmadığı dini bir tarikatın bilge kurucusu imajı almıştı.[40]

On dokuzuncu yüzyıl kadın topluluklarının, genelde bu ilk açık cemaatlerden geldikleri düşünülür; fakat bu düşünce yanıltıcıdır. Erken modern dönemde dini tarikat kuran kadınlar (birçoğu çocuk sahibi dul kadın: Ludovica Torelli, Jeanne de Lestonnac, Jeanne de Chantal, Luise de Marillac) zengin bir geçmişe sahip, fakat fazla geleceği olmayan bir kadın maneviyatının örnekleriydi.[41]

Şefkat ve Hırs

Kadın Mistiklerin Gücü

Zengin bir aristokrat olan Caterina Fieschi ilk görüsünü on yıllık evlilikten sonra gördü: Gördüğü, çarmıhtaki İsa'ydı, yaralarından akan kan, sarayını dolduruyordu. Aşka yükselişi, Mesih'in ayakla-

rı dibinde başladı; onu yanan göğsüne ve ardından ağzına doğru çekti "ve orada ona bir öpücük verildi . . . ve orada kendini tamamen kaybetti".[42] Bu deneyimin ardından hastaları sağaltmak üzere dünyaya çıktı, yaralardan akan irinleri emerek ve uyuz yarası kabukları ve bit yiyerek kendini sağlamlaştırdı.

Daha çok Cenovalı Azize Catherine olarak tanınan bu matron, on yedinci yüzyıl Fransız mistikleri için önemli bir esin kaynağı oldu. Davranışları, doğmakta olan kentsel uygarlığın idealleriyle –ölçülülük, tevazu, baskılama– her bakımdan çelişmekteydi. Çeşitli sosyal kontrol biçimleri daha tekdüze davranış kalıplarını teşvik etmekteydi. Ahlakçılar ve hekimler benzer bir mesaj vaaz etmekteydi. Ölçüsüzlük hem vücuda, hem ruha zararlıydı. Örneğin dizginsiz cinsel ilişki, cinsel etkinlikten toptan uzak durmak kadar zararlıydı. Katolik Kilise bile, ruhban sınıfın üstün, manevi yaşam tarzı tercih edilmedikçe, cinsel perhizi mahkûm etti. Katolik ahlakçılar, kadınlarda (cinsel ilişki sırasında tohum kaybettikleri de düşünülen) radikal cinsel kısıtlamanın inatçılığa ve kibire yol açabileceğine dair yaygın endişeyi paylaşmaktaydılar.[43] Bu eski endişe, bir özgürlük ve insanüstü güç kaynağı olarak bakirelikle ilgili daha da eski düşüncelerden beslenmekteydi.

Cenovalı Catherine gibi kadınların konformist olmayan davranışı, bu tür endişelerin yersiz olmadığının kanıtıydı. Sonuç, kadın karizmatiklerin "ilahi bilgeliği"yle ilgili yazılı ya da sözlü her aleni ifadeye sistematik bir karşı duruş oldu. 1530'larda dalga geri çekildiği sırada Catherine öleli yirmi yıl olmuştu. Fakat taraftarlarının yazılarında cisimleşen manevi mirası, her muhalefetin üstesinden geldi ve sonraki iki yüzyıl boyunca Batı'nın manevi gelişimini etkilemeye devam edecekti. Açıkçası, öğretisindeki bir şey, iktidardaki erkekler tarafından bile acilen hissedilen gereksinmeleri karşılamaktaydı. Örneğinin çekiciliği, neden olduğu direnişi bile ezecek kadar güçlüydü ve aynı şey, genel olarak kadın mistiklerin mirası için de geçerliydi. Batı'nın manevi kültürünün başka hiçbir alanında, kadınların rolü mistisizmde olduğu kadar tartışmasız olmadı; tıpkı kadınların, başka hiçbir bilgi dalında "ilahi bilim"de olduğu kadar mükemmel olmamaları gibi.

Kadınların katkısında benzersiz bir şey var mıydı? Onların mistisizmi, erkeklerinkinden farklı mıydı? Kadın mistiklerin birçok eserinin, erkekler tarafından yazılmış kabul edildiğini ya da isimsiz bırakılmış (kadınların yaratılarında çoğunlukla olduğu gibi) olduğunu söylemek yeterlidir. Bazılarına göre, yazarın adının ve cinsiyetinin gizlenmesi, okuyucunun önyargısını ortadan kaldırabilirdi. Öyle görünüyor ki, Hollanda'nın kuzey kesiminde, Arnhem'de bir

manastırda yaşayan Reinalda van Eymeren'in (öl. 1540) *Evangelische Peerle*'sinin (Utrecht, 1535) Latince basımı *Margarita Evangelica*'nın (Cologne, 1545) durumu böyleydi. Bu eser, Cenovalı Catherine'in mirasıyla birlikte, Fransız mistisizminin ön önemli habercileri arasındaydı.[44]

Fransızca *Perle évangélique*'in (Paris, 1602), daha sonra Fransız Oratoryenler cemaatini kuracak olan kilit manevi şahsiyet Pierre de Bérulle'ün karizmatik etkisi için kurursuz bir araç olduğu anlaşıldı. Eser, Mme. Acarie olarak da bilinen, altı çocuğun annesi ve Sales'li Aziz Francesco'nun manevi atalarından biri olan mistik Barbe Avrillot'nun moda salonu aracılığıyla ünlendi. Barbe Avrillot (öl. 1618), erken modern mistiklerin devi Avila'lı Teresa'nın (1582) çizdiği yolu izledi. Avrillot, Fransa'daki ilk kadın manastırı Çıplak Ayaklı Karmelitler'i kurdu ve kocasının ölümünden sonra kendisi de orada yaşamaya gitti. Bundan önce de Paris'teki salonu bir süre kadınların manevi merkezi haline geldi ve kıtanın farklı kesimlerinden üç kadının nüfuzunu yaydı: Biri Cenova'dan, diğeri Arnhem'den ve Avila'dan Teresa'nın kendisi. Bu kadınların düşünceleri sınırları aşacak kadar güçlüydü ve gerçekten de, o kadar önemli sayıldı ki, tıpkıbasımları yayımlandı ve birçok dile çevrildi.[45]

Manevi Aşk ve Fiziksel Aşk

Her iki cinsiyetten mistikleri harekete geçiren şey, erkek arkadaşla değil ilahi olanla olabildiğince yoğun bir ilişki geliştirme karşı konulmaz arzusudur. Hıristiyan mistikler için bu, kişisel bir Tanrıyla doğrudan aşk deneyimiydi: Eninde sonunda kişinin kendi benliği olarak yaşadığı "öteki", fakat partner ve eşit Tanrı. Kaçınılmaz bireysel farklılıkları bir tarafa bırakırsak, Geç Ortaçağ ve erken modern mistisizm çoğunlukla bir tek kişide birleşen iki ayrı eğilimi barındırmaktaydı: Bir yanda ontolojik ve Platonik, diğer yanda İsa merkezli ve evlilikle ilgili ya da isterseniz, okuryazar elitist mistisizm ve okuryazar olamayan popüler mistisizm.

Bir esrime, arınmış benliğin sevgili Bir'le topyekûn kaynaşma anında, mistikler nihai kusursuzluğu yaşamaktaydılar. Metaforik terimlerle, bu ulu anda, göksel bir eşle evliliklerini kutlamaktaydılar. Fakat dünyevi evlilikle benzerlik burada bitmekteydi: Mistik evlilik, sivil ve eklesiastik düzenlemelerin kısıtlamalarından muaf erotik ve âşıkane bir birleşmeydi.[46]

Kadınlar bu oldukça soyut aşk biçimini nasıl yaşıyorlardı? Kadınların bu kadar çok katkıda bulundukları manevi yaşamın demokratikleşmesi ve evlilik modelinin giderek daha fazla yaygınlaşan etkisi,

ilahi âşığı bir koca olarak düşünmeyi kuşkusuz kolaylaştırdı. Gelenek de yardım etti: Bizzat kutsal kadının prototipi, erken Hıristiyan bakire, ne de olsa sadece hizmetçi kız (*ancilla*) değil, İsa'nın geliniydi de (*sponsa Christi*). Kilisenin kendisi de İsa'nın bir geliniydi ve her kutsal bakire öyleydi. Hıristiyanlığın ilk günlerinden itibaren bakireler, İsa Peygamber'in gelinleri olmuştu ve eski kilisede bakireliğe sadakat töreni, evlilik töreniyle aynıydı. Özgün kutsal kadın imgesinin bu evliliksel yanı, egemen kültürel modellere açıkça uymaktaydı.

Elbette kadınlar, sosyal ve dinsel düzendeki ikinci sınıf statüleri nedeniyle, bu modellere başkaldırmayı erkeklerden daha zor buldular. Ne var ki, içedönük olarak, nispeten sınırlı eğitimleri sayesinde modellerin etkisinin üstesinden gelmeyi daha kolay buldular. Okuryazar olsun ya da olmasın, kadın mistikler eşi görülmemiş bir özgürlüğe, "iç dünya"yı araştırma özgürlüğüne sahiptiler. Orada sivil ya da eklesiastik düzenlemelere tabi değildiler ve imgesel uçuşlarına hiçbir şey engel olamazdı. Tanrıda her şey, divaneliğin zirvesi bile mümkündü: Mistikler, imgelemlerinde, Tanrı ile birliğe ulaştıklarını ve Kurtarıcı'nın bir anne olduğunu fiilen görüyorlardı: "Bu yüzden İsa Mesih . . . bizim annemizdir. Orada anneliğin temelinin başladığı yerde varlığımız ondandır; sonsuzca akan aşkın tüm tatlılığıyla. Tanrının babamız olduğu ne kadar doğruysa, Tanrının annemiz olduğu da o kadar doğrudur."[47] Bir Geç Ortaçağ münzevisi tarafından yazılan bu sözler, diğer birçok kadınla paylaştığı arzuları ifade etmekteydi. Zamansız imgeler, kolektif belleğin derinliklerinden çıkmaktaydı. Trentocu reformcuların, ilahi biseksüellik düşüncesinin basitçe kabul edilemez olduğuna müminleri ikna etmekte epeyce güçlük çekmeleri şaşırtıcı değildi: Reformcuların ısrarla belirttiklerine göre, Tanrı yeryüzüne asla bir kadın olarak değil, bir erkek biçiminde gelmişti.[48]

Mistikler imgeleme ve duyusal algılamaya büyük değer verdiler. Bu konuda da, bilgili Rönesans şamanlarının ve Yeni-Platoncu filozofların çapkın proto-psikolojisine uymalarına rağmen, "uygarlaşma süreci"nin genel eğilimine ters düştüler.[49] Mistik aşk arayışında şehvet duyguları ve erotik fanteziler, ruhun en derin köşelerine kadar içe işaret eden göstergelerdi. İç dünyaya giden yol, zahmetli bir kendi kendini cezalandırma ve riyazet yoluydu, tüm engelleri ve tuzaklarıyla yüzleşilmesi gereken çetin bir denemeydi. Bu çileci azap, eninde sonunda İlahi Âşık'la zor kazanılan birleşmeye, kadın mistiklerin erkek taydaşlarından daha fazla içten ve daha fazla kendiliğinden, fakat daha az utançla yaşamış gibi göründükleri bir birleşmeye yol açmaktaydı. Yine kadınlar, kültürel belirlenimli modeller tarafından daha az engellendiler; o kadar ki, erkek meslektaşlar, onların radikal yaklaşımını hem kıskandılar, hem yerdiler.

Büyük olasılıkla kadınlar zihin yoluyla olduğu kadar vücut yoluyla da vecde ulaşmaktaydılar. Dolayısıyla mistik deneyimleri erkeklerinkinden daha tam, daha fazla alaşımsızdı. Kadınlar yaşamın cismani boyutuyla, doğum ve ölümle, besleme, bakma ve şefkatle, süt, kan ve gözyaşlarıyla daha fazla ilişkili oldukları için, erkeklerden daha dolaysızca ve daha sık Tanrıyla bütünsel birliğe ulaşabildiler. İsa merkezli şefkatleri, Kurtarıcı'nın vücuduna odaklanmaktaydı. Kadınlar, Pietà'yı ululayan ilk kişilerdi: İsa'nın henüz doğmamış vücudunu kucağında tutan, onu insanlığın yeniden doğuşunu simgeleyen yeni doğmuş bir bebek gibi şefkatle gösteren Mater Dolorosa. Kadınlar, İsa'nın vücudunun kurban edilmesini yeniden canlandıran bir ritüelle, Aşai Rabbani'yi ululayan ilk kişilerdi de. Dönüşüm (ekmeğin ete, şarabın ve suyun kana) deneyimleri o kadar yoğundu ki, komünyon ekmeği dillerine dokunduğunda, içten bir "İsa öykünmesi" başlatırdı. Bu kadınlar, ilahi vücudu yemekle İsa oluyorlardı. İsa'nın vücudu onların vücuduydu, onun çilesi onların da çilesiydi ve deneyimi sürekli tekrarlamaktaydılar.[50]

Muhalefet

Laik dünya daha fazla rasyonel ve kutsal dünya daha fazla ruhbanlaşınca, bu türden dinsel deneyimin –her şeyi, ruhu ve vücudu kapsayan– değişmesi kaçınılmazdı. "Kutsal" ile "dünyevi" arasındaki mesafe genişledi; sivil ve eklesiastik otoriteler, özellikle kadınların söz konusu olduğu mistisizmin kamusal tezahürlerine giderek daha fazla olumsuz bakmaya başladılar. Mistik imgelemin uçuşlarını sağlayan kanatlar kırpıldı. Yarı ruhban varoluşlar sürdüren kadın mistiklerin yaşamlarında, göksel âşıkla tutkulu birleşme, çoğunlukla, kopmaz bir biçimde komşu sevgisiyle iç içe girdi. Ondan sonra, mistikler sadece cemaatten yalıtılmakla kalmadılar, manevi yönetmenleri ve günah çıkarıcıları tarafından yakından izlendiler de. Bir kadının manevi yönetmeninin çoğunlukla onun akranı, dostu, hatta öğrencisi olması, kaçınılmaz olarak sorunu daha da ağırlaştırdı.[51]

Örneğin, Cenovalı Catherine gibi Fransız mistisizmini derinden etkileyen İtalyan mistik Isabella Berinzaga'nın (öl. 1624) durumunu ele alalım. Okuryazar olmayan Isabella, evlenmeyi de, bir manastırda yaşamayı da reddedip, doğum yeri Milano'da yarı ruhban bir yaşam tarzını benimsedi. Cizvitlerle yakın ilişki içinde olan Isabella, kilise reformu konusunda çok sayıda düşüncesi olan yürekten sofu bir kadındı. Isabella'nın manevi rehberi olduğu, fakat çömezinin nüfuzuna yenildiği sanılan Cizvit Achille Gagliardi ile işbirliği yaparak, İsa topluluğunu ıslah etmeye yönelik iyi kabul gören

bir plan geliştirdi. İkisinin sohbetlerinden, gerçek bir yalınlık, berraklık ve özlülük cevheri, *Breve compendio di perfezione cristiana* (Hıristiyan Kusursuzluk Kitabı) çıktı.[52]

İkisi çok geçmeden kuşkunun ve iftiranın hedefi haline geldi ve kilise tarafından sessizliğe mahkûm edildiler; Gagliardi düşüncelerinden vazgeçtiğine yemin etti ve Berinzaga, sürekli karanlığa gömüldü. Ne var ki, bu arada küçük elkitapları Paris'te, Pierre de Bérulle'ün bir çevirisiyle yayımlanmıştı (1597). Böylece, şiddetli muhalefete rağmen manevi dostluklarının meyvesi geniş bir izleyici buldu.[53] Eserin taraftar bulmasında yine Mme. Acarie'nin çevresi önemli bir rol oynadı. Karizmatik bir kadının etrafında toplanan bu tür çömez erkek grupları ruhban çevrelerde ender olmalarına rağmen, salon olarak bilinen laik biçimiyle giderek yaygınlaştılar.

Ruh, Akıl ve Bakire Anne

Kusursuzluk yoluyla ilgili Berinzaga-Gagliardi öğretisi, tehlikesiz değildi: Dünyayı küçümsemeyi o kadar özendiriyordu ki, erbaplar "şehitler gibi . . . aslında küçük kuzular gibi" salt acı çekmeye, toptan edilgenliğe zorlanmaktaydı.[54] Merkezi önem taşıyan "edilgen dinginlik" kavramı en çok korkulan mistik risalelerden birinin, yarı ruhban Marguerite Porète'in, 1310'da Paris'te yazarıyla birlikte yakılmadan önce Özgür Ruh Hareketi'nin "İncil"i haline gelen *Basit Ruhların Aynası*'nın (1300 civarı) ruhuyla her türlü etkinliği dışlamaktaydı.[55] Fakat *Breve compendio, Ayna*'dan farklı olarak, kusursuzluk yolunu ve topyekûn Tanrı deneyimini herkesin anlayabileceği sözcüklerle tarif etmekteydi. İnatçı gerçekçilere göre, aynı yolun kusursuzluğa değil, anarşiye ve çapkınlığa, ruhban karşıtlığına ve itaat de dahil tüm erdemlerin reddine kolaylıkla götürebileceği açıktı.

Rasyonel Bir Sofuluğa Doğru

Dinsel deneyimin yüzyıllarca süren demokratikleşmesinden sonra, bu tehlike pekâlâ bilinmekteydi. Az sayıda Ortaçağ keşişinin dinsel pratiğinde asli olarak var olan dünyayı çileci küçümseme *(contemptus mundi),* bozulup çok daha yaygın bir görüngüye dönüşme tehlikesi gösterdi. Otoriteler, defalarca bununla uğraşmak zorunda kaldıkları için, bu tehdidin farkındaydılar: Etkilenmeye kapalı kibirli kutsal kadınlar, papazlara ve devlet memurlarına meydan okuyup, kanun ve düzeni tehlikeye soktular. Otoritelere göre, *contemptus mundi* demokratikleşecekse, sofuluğun yanı sıra *pietas* da,

yani hem dinsel anlamıyla hem sosyal anlamıyla erdem de demokratikleşmeliydi.[56]

Aslında böyle bir ikili demokratikleşme gerçekleşti: Yukarıya doğru tırmanan şehirliler, tüccarlar ve köylüler sıkıntı ile pragmatizmi makul bir biçimde birleştirmeye heveslendiler ve bu heves, erken modern dönemin başlangıcında Avrupa'nın zihinsel iklimini belirgin bir biçimde etkiledi. "Modern zahitlik"in Protestanlar ve Katolikler arasındaki köklü ve kalıcı etkisi nedeniyle, büyük ölçüde Protestan kuzeyde, özellikle de Hollanda'daki durum buydu. Böylece sofuluk, her aşırılığa karşı durmayı çağrıştırır hale geldi; dahası, içselleştirilen maneviyat somut gerçekçilikle birleştirildi. Bir örnek: Modern zahitliği, yani Ortak Yaşam Rahibeleri'ni, kucaklayan en erken yarı ruhban cemaatlerde, manevi evlilik sadece ölüm noktasında, bir rahibe ebedi yaşama başlamak üzereyken yapılırdı.[57]

Bu tür bir iklimde aşırı zahitlik tezahürleri genelde kuşkuyla karşılandı. Kuzey Avrupa'daki kadın mistiklerin ve azizelerin, Hollanda'nın güney vilayetlerinde kalabalık olmalarına rağmen, Akdenizli benzerleri kadar sosyal nüfuza sahip olmamalarının ve kâhine sayılma şansları bulunmamasının nedeni bu olgu olabilir. Bunun nedeni, daha az kusursuz olmaları değil, azizeliklerinin farklı algılanmasıydı. Bu kadınlar ile İtalya'nın mistikleri ve "yaşayan azizeleri" arasındaki farklılığı meydana getiren şey, toplumun tepkisi ve toplumun, kamusal yaşamda kadınların işgal etmesine izin verdiği yerdi.[58]

Manevi Bakireler

Reformasyon'dan sonra, hem Katolikler hem Protestanlar her türlü aşırı maneviyatçılığa ihtiyatla bakarken, kadınların dinsel meselelere her türlü müdahalesi güvensizlikle karşılandı. Kuzey Hollanda'da papaz kıtlığı geçici olarak yarı ruhban kadınlara pastoral iş yapma olanağı yarattı. Resmi belgelerde bu kadınlara *geestelijke maagden*, manevi bakire denilmekteydi. Ne var ki, konuşma dilinde, *kloppen* (olasılıkla "hadım edilmiş kişiler" anlamına gelen aşağılayıcı bir terim) olarak bilinmekteydiler. Ülke Protestan olduktan sonra sayıları dramatik bir biçimde azalan Beginlerden farklı olarak, manevi bakirelerin safları hızla kabardı ve kısa süre içinde sayi olarak papazları geride bıraktılar. Avrupa'nın diğer yerlerindeki yarı ruhban kadınlar gibi tek başına ya da gruplar halinde, ailelerle ya da kendi başlarına laik kadınlar olarak yaşamaktaydılar ve çoğunlukla, tertiar olarak dilenci tarikatlarla, özellikle Fransiskenlerle ya da Cizvitlerle ve manastır dışı ruhbanlarla bağlantılıydılar; bu bağlantı, hatırı sayılır bir gerilimin kaynağı oldu.

Manevi bakirelerin faaliyetlerini, hemen hemen tamamen koşullar dikte etmekteydi. Faaliyetleri gizli kiliselere bakmayı; yeraltındaki papazları barındırmayı ve onlara yardım etmeyi; yoksullara, hastalara ve muhtaçlara yardımcı olmayı ve din dersleri vermeyi kapsamaktaydı. Çok geçmeden dili uzun olmakla suçlandılar: Başka bir ifadeyle, halka vaaz vermekle ve misyoner gibi davranmakla günah işlemekteydiler. Üstelik, pastor olarak o kadar başarılıydılar ki, on yedinci yüzyılın ortasında Kalvenciler, onlara, bir zamanlar Katolik çevrelerde duyulan dedikoduları aratmayan suçlamalar yöneltti: Deniliyordu ki, *kloppen*'ler zorba ve küstahtı; kamusal faaliyetleri ve tek başına seyahatleri çirkindi ve sadece iyi adlarını değil, servetlerini de gasp eden papazlarla münasebetsiz ilişkilere girmekteydiler.

Tepkiler çelişkiliydi. *Kloppen*'ler bazen yanlış anlaşıldılar ya da görmezlikten gelindiler. Yaptıklarına, yaşadıklarına ya da inandıklarına fazla ilgi gösterilmiyordu. Katolik dünyanın çeperinde hoş görülemez durumlarla ilgili tedirgin edici haberlere Roma'nın tepkisi buydu. Curia'nın üst düzey papazları, sadece papazlar ile hizmetkârları arasındaki ilişkilerle ilgili talimatlar yayımlamakta ve Protestanları öfkelendirmeme uyarısında bulunmaktaydılar. Fakat çeperde fiilen çalışan papazlar, kadın iş arkadaşlarını, ilk Hıristiyan kadın diyakozlarla ve bakirelerle, zulme uğrayan Hıristiyanlığın kadın kahramanlarıyla karşılaştırmaktaydılar. Manevi bakirelerin yardımı, daimi ve manastır dışı din adamlarının birbirlerini bu kadınlarla ilişkilerinde şehveti ve tamahı başıboş bırakmakla suçlamaları olgusundan da çıkarsanabileceği gibi, değerli bir varlıktı.

Protestanlar, *kloppen*'lerin olağanüstü enerjisinden ürktüler. Bazı belgeler, kiliselerine yolu düşen her talihsiz yolcuyu "papacı hurafeler"e döndürmeye gayret eden bu kadınların Hollanda kasabalarını fiilen istila ettikleri izlenimi verir. Öğrenmeye susamışlıkları endişe değil, eğlence yaratmaktaydı; Katoliklere ve Protestanlara, Précieuse'ler ve *savante*'larla, öğrenmede ve incelikte en son modalara kapılan kadınlarla ilgili şakaları hatırlatmaktaydı. Bununla birlikte Katolik tarafta, özellikle ciddi bir suçlama yöneltildi: Manevi bakireler aşırı sofuluğa, sapkın kanılara ve sahte mistisizme kapılmaya yatkındılar. Bu nedenle edebiyat tutkularını kontrol etmeleri ve sadece manevi idarecileri tarafından kendileri için üretilen eğitici eserleri okumaları önerilmekteydi.

O zaman, öyle görünüyor ki, Katolikler ve Protestanlar en azından bir konuda hemfikirdi: İnanç ve pastoral pratik konularında, erkekler ile kadınların yakın işbirliğini onaylamak ateşle oynamaktı. Maceracı Hieronymus ve arkadaşı matron Paula örneğinden esinle-

nen çok sayıda kadın, sahip oldukları maddi ve manevi her şeyi, hayal kırıklıklarıyla sonuçlanmak üzere, sahte peygamberlere yatırdı.[59]

Sofuluk ve Doğurganlık

Vaaz veren gezgin çiftlere (dinginci Katolik ve sofucu Protestan çevrelerde yaygın olan) tepkiler, yerleşik kiliselerin erkek-kadın işbirliğine muhalefetini ölçmek için bir mihenk olarak kullanılabilir. Örneğin, ünlü bilgin Anna Maria van Schurman (öl. 1678), eski Cizvit, daha sonra sabık Kalvenci vaiz ve hakikati arayan yorulmak bilmez gezgin Jean Labadie'nin tarikatına ya da "aile"sine katıldığında ortaya çıkan anlaşmazlığı ele alalım. İkisi, Hieronymus ve Paula ile karşılaştırıldı ve Anna Maria, kendisinden önceki Paula gibi, yerleşik düzenden ayrıldığı için eleştirildi. Kadınların araştırma hakkını savunmasıyla uluslararası ün kazanan Schurman, daha sonra komşu sevgisini, dünyayı küçümsemeyi ve Tanrıya hizmeti öğrenmeden üstün tutacaktı (*Eucleria*, 1673). Aşka kafa yormayı (eski Hıristiyan geleneğe uygun) dünyevi şana tercih eden Schurman, araştırmalarından asla vazgeçmedi; fakat başkaları, onun Friesland'da Labadie'nin cemaatine katılma kararını, irrasyonel bir tutkunun esiniyle öğrenmeye ihanet saydı.[60]

Labadie'nin ve izleyicilerin lanetlenmesi, *kloppen*'lere yöneltilen eleştirilere benzemekteydi. Birçoğu orta yaşlı, genellikle dul kadınlar olmasına rağmen, ebeveynleri ve akrabaları terk etmekten ötürü azarlandılar. Eleştiri, aslında, tercih ettikleri yaşam tarzına yönelikti: Aile geleneğinden kopuşları, ölü ve diri akrabalara atfedilen sofuluğu ihmal etmeyi ima eder gibi görünüyordu. Akıldışı cömertlik eğilimleriyle kadınların, sahip oldukları her şeyi Labadie "ailesi"nin ortak fonlarına akıttıkları da ileri sürülmekteydi. Bu savın, Labadie'nin tüm taraftarlarının kadın oldukları yanlış izlenimini vermesi tesadüf değildir. Niyet, sadece başka kadınların tarikata katılmasını önlemek değil, Labadie'yi ve cemaatini itibarsızlaştırmaktı da. İma edilen şuydu: Sadece kadınları cezbeden bir peygamber, açgözlülüğünü ve şehvetini doyurmak için koyun postuna bürünmüş bir kurt olmalıydı.

On yedinci yüzyıl, Katoliklikteki manevi eğilim ile rasyonalist eğilim arasında artan gerilime tanık oldu. Engizisyon, 1680'lerin başında dingincileri avlamaya başladı. Mahkeme anlatımları, cinsel sapıklıkla birleştirilen sahte mistisizm suçlamalarını gözler önüne serer; sanıkların fiili davranışlarından çok, kovuşturmanın aşırı hararetli fantezilerini anlatırlar. Örneğin, en ünlü dingincilerden biri olan Miguel de Molinos, başlangıçta Papa XI. Innocentus tarafın-

dan korundu, fakat daha sonra Roma rahibe manastırlarında kara ayinler yapmakla suçlandı. Betimlenen sahneler, kutsal bir ayin ile bir bereket ayini arasında bir çaprazlamayı andırır: Kutsamada kullanılan kadeh şarap ve su değil, kutsananların spermlerini ve hazır bulunan kadınların vajina sıvısını içermekteydi. Söylenildiğine göre Molinos, kutsanmış eliyle, sunağa çıplak uzatılan bir kadının orgazm olmasını sağlayarak işe başladı; ondan sonra, diğerlerinden teker teker dişi "tohum" toplamaya devam etti.[61]

Bekâr kilise görevlilerinin zihninde varlığını sürdüren antik ritüelin bu izleri, akıl hastalığının belirtileri olsalar da, akla tapmayı Bakire Anne'nin ululanmasıyla birleştiren daha geniş çağdaş bağlamı içinde görülmelidir. Aslında, Bakire, resmi Karşı-Reformasyon teolojisinin özsel bir öğesiydi; zira Meryem'in ilahi doğumdaki sıra dışı rolü, Katolik Kilise görüşünde ve kilise görevlilerinin aracılık işlevlerinde (Protestanların reddettiği) temel bir öneme sahipti. Bütün Katolik reformcular Meryem'in ululanmasını teşvik ettiler ve bununla birlikte, sofuluk ile doğurganlık, rahiplik ile enkarnasyon, rahip aracılığı ile lütfun kadın aracıları arasındaki paradoksal bağlantıya daha fazla vurgu geldi. Anneliğin doğurma yetisini bakirelerin ilahi özgürlüğüyle (ya da aşkın yetisiyle) birleştiren "doğurgan bakire" papazlar, Bakire Anne ile doğal olmayan bir anlaşma yaptılar ve bunu, eski ve yeni düşmanlara karşı güçlü bir silah olarak kullandılar. Eski düşman, sihirli bir dünya temsiliydi; bu dünyada ana tanrıçalar, *Matres* ya da *Matronae* ve Sibyllalar gibi pagan figürler tüm şeylerin silinmez kaynağını, karanlık ile aydınlık, ölüm ile yaşam arasındaki bağlantıyı oluşturmaktaydı: Seher yıldızı. Yeni düşman, doğal ile doğaüstü arasında tözsel bir birliğin işareti olarak gizeme yer bırakmayan bilimsel bir temsile doğru giden "uygarlık"ın ileri yürüyüşüydü.[62]

Bakire Anne –tüm kadınların en ulusu, seher yıldızı, bilgi tahtı, mistik gül, tüm azizelerin kraliçesi– başka her şeyden çok, Protestan ve Katolik kültürler arasındaki farklılığı cisimleştirir. Bu dönemde Batı toplumuna egemen olan bu iki kültür, benzer biçimlerde gelişti; fakat Bakire Anne, sadece bir tek kiliseye yer bulunan kayanın tepesinde sağlam duran anlaşmazlık simgesi olarak kaldı.

Kuzey ve Güney: Bir Sonsöz

İki yüzyıllık tarihle ilgili bu kısa araştırmanın, öncelikle Katolik manzaraya, özellikle İtalya ve Hollanda'daki Katolik manzaraya aşina biri tarafından yürütüldüğü açıktır. Bu keşif misyonu, amacı şimdi-

ye kadar haritası çıkarılmamış patikaların, mağaraların ve pınarların haritasını çıkarmak olan büyük bir harita projesinin ilk sonuçlarını birleştirir. İnsanların –erkek ve kadın– ne olduklarıyla ilgili değişik bir kavramdan doğan, farklı bir dünya düşüncesi, mekânı yaşamanın farklı bir biçimi, yeni bir manzara görüşü bu çabaya yol gösterir. Giderek daha fazla sayıda araştırmacı bu çalışmaya katkıda bulunmaya başladı; bu yüzden, bazıları dinsel alana değinen izlenecek birçok yeni yol var. Bu yollar o kadar ayrıdırlar ki, burada sadece birkaçı hesaba katılabilir.

Yeni bir senteze kalkışılmadan önce, daha yapılması gerek çok şey var. Ortaçağ dini hakkında süren tartışmaya herhangi bir şey katmak için, erken modern kadınların dinsel deneyimiyle ilgili yeterli bilgiden hâlâ yoksunuz. Natalie Zemon Davis'in çığır açan denemesi "Kent Kadınları ve Dini Değişim"den (1975) bu yana, ilerleme yavaş oldu; özellikle de Katolik kültür konusunda.[63] Bunun bir nedeni, Karşı-Reformasyon'un her türlü ilerlemeyi frenlediğine dair, henüz hak ettiği kadar itibarsızlaştırılmayan fikirdir.

Bugün ilerlemeyle ilgili bile kuşkularımız var; fakat çok uzak olmayan bir gelecekte, Batı'da Katolik ve Protestan kültürlerin cinsiyet ilişkileri, kadınların rolü ve kadın deneyimi bakımından gelişimiyle ilgili bir tartışma bekleyebiliriz.

6

Siyasette Kadınlar

Natalie Zemon Davis

1586'DA, ÜNLÜ *Six Livres de la République*'in Latince baskısında Jean Bodin, bir cumhuriyette çeşitli vatandaş katmanları ve düzeyleri üzerine düşündü ve bir son fikir olarak şunları söyledi:

> Şimdi kadınlar katmanına ve düzeyine gelince, bu işe burnumu sokmak istemem; sadece, onları sulh mahkemelerinden, komuta mevkilerinden, yargıdan, kamusal meclislerden ve savunma makamlarından uzak tutmanın uygun olduğunu düşünüyorum; sadece kadınlık ve ev işleriyle alakadar olmalıdırlar. (*Cumhuriyetin Altı Kitabı*, 1606)

1632'de bir İngiliz hukukçu, kadın cinsiyle ilgili yasalar ve tüzükler üzerine bir kitaba girişte benzer bir ayrım yaptı.

> Yasaların oluşturulmasında ya da onaylanmasında, yasaların yorumlanmasında ya da konferanslarda, sulh ya da ceza mahkemelerinde yorumları dinlemelerinde kadınların yapacakları bir şey yoktur; yine de cehaletin fazla ya da hiç mazeret sayılmadığı erkek kuruluşlarına sıkı sıkıya bağlı kalırlar. (T.E., *The Lawes Resolution of Womens Rights*, 1632)

Aslında bu kanun adamları, cinsiyetler arasındaki farkı bir bakıma abartırlar. Eski rejimde, mülkiyet, servet ya da toplumsal konum nedeniyle siyasal faaliyete tam katılımı engellenen birçok erkek vardı; bazı kadınlar ise, doğum ya da miras nedeniyle siyasal otoriteye sahiptiler ya da en azından gayri resmi siyasal nüfuzları vardı. Yine de, siyaset alanı, erkekler ile kadınlar arasında belirgin asimetriler barındırmaktaydı ve öyle görünüyor ki, bu alandaki ihlaller, kesin bir şekilde düzenlenmiş hiyerarşik toplumların pratiğini ve simgeciliğini özellikle rahatsız etmekteydi. 1558'de Mary Tudor, Mary Stuart

ve Catherine de Médicis'yle karşı karşıya kalan İskoç Kalvenci John Knox, onların yönetimini, "kadınların ucube" –doğal olmayan– "rejimi" olarak adlandırdı.

Ordular, Mahkemeler, Yönetim

Kadınların savaşta silah taşımamaları "doğal" görünüyordu ve ilahi hukuk da öyle buyurmuştu. Paralı askerlerden, acemi erlerden ve feodal zorunlu askerlerden geri kalanlardan yavaş yavaş oluşturulan erken modern ordular erkeklerden oluşacaktı. Tüm erkekler erkekliklerini savaşarak kanıtlamak zorunda değildi: Katolik papazların kan dökmesi yasaktı, bu onları "kirleten" ve "bozan" bir eylemdi; on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, radikal Protestan tarikatların erkekleri en yüksek erkek cesaretinin pasifizmde olduğunu ileri sürerek, kılıçlarını bıraktılar. Silahlı kadın tasvirleri de yok değildi: Amazonlar, Batı Avrupa edebiyatının bir parçasıyken, sancaklı Jeanne d'Arc anlatımları, Fransızlara bir kadının erkekleri savaşa götürmede ne kadar başarılı olabildiğini anımsatmaktaydı.

Jeanne, bir asker gibi giyinirken bile cinsiyetini asla gizlememişti ve on yedinci yüzyılda açıkça savaşa giden birkaç Fransız kadına esin kaynağı olmuş olabilir. İngiltere, Fransa ve Hollanda'da bir orduya ya da donanmaya katılmak isteyen kadınlar için alışılmış hile, kimliğini gizlemek ve bir erkek gibi giyinmekti. Erken modern ordularla birlikte alenen dolaşan kadınlar, aşçı (bazen kocalarına yemek hazırlayan kadınlar), hizmetçi, kumanyacı ve fahişelerdi.

Büyüyen mahkemeler, memuriyetler ve sicil daireleri dünyası, benzer bir asimetriyi açığa vurmaktaydı. Kadınlar sözleşme yapmakta ve sözleşmelere konu olmaktaydılar; fakat asla birine yeminli tanıklık edemezlerdi. Ne kadar hünerli olurlarsa olsunlar, noter ya da bakanlık sekreteri olmazlardı. Çevrelerinde ya da manevi akrabalık (*commérage*) ağı içinde barış sağlamada ne kadar becerikli olurlarsa olsunlar, Fransa'da en önemsiz kraliyet mahkemelerinde bile yargıç değillerdi ya da İngiltere'de sulh yargıcı değillerdi (gerçi Ortaçağ'da çok az sayıda aristokrat kadın bu görevi yürütmüştü), bir İngiliz büyük jürisine ya da mahkeme jürisine de çağrılmazlardı. Bir manor mahkemesinde yüksek ya da düşük bir yargı yetkisi biçimine sahip olan kadın bir vâris ya da dul, birçok erkek senyörün yaptığı gibi, kendi yerine yargıda bulunması ve hakemlik yapması için bir temsilci görevlendirirdi. (Cumberland'lı üçüncü Earl'ün vârisi olarak Westmoreland'ın şerifi olan Anne Clifford'un on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde yerel mahkemeleri kendi başına toplaması

sıra dışıydı.) Kraliçenin ve prensesin ailedeki biçimsel konumu dışında, kadınlara, bakandan kraliyet polisine ya da gardiyanına kadar, erken modern devletin büyümesinde merkezi olan memuriyetlerden hiçbiri verilmezdi. Kendilerine ait mülkleri ve bağlantıları varsa, memuriyet atamalarını etkilemeye çalışabilirlerdi ve her durumda, erkek akrabalarının resmi asaletlerinden kendilerine gelen itibara, gelire ve bağlantılara sahiptiler.

Erken modern Avrupa'da bir krallığın, bir şehir-devletin ya da kasabanın "vatandaşı" olmanın ne anlama geldiği, hem erkekler hem kadınlar için çok açık değildi. "Haklar", "ayrıcalıklar", "özgürlükler" ve "bağışıklıklar", siyasal ve yasal statü işaretleri ve terminolojisi gibi, yerden yere değişmekteydi. Fakat erken modern bir kentin surları içinde bulunan pek çok erkek, farklı hakları ve yükümlülükleri olan kentli, meskûn ya da yabancı olarak kategorilendirilebilirdi; oysa kadınlar için bu tür ayrımlar, yapılması durumunda, siyasal faaliyeti kapsamamaktaydı. Vatandaş olarak bir kadının, kendi kasabasının hukuku tarafından korunma hakkı vardı; dul bir kadın olarak, kendi ailesinden bir erkeği (ya da belli bir parayı) kent milisine tedarik etmesi beklenebilirdi; fakat bir danışma ya da oylama meclisine nadiren çağrılırdı ve bir kasaba konseyine asla davet edilmezdi. Kent yönetiminde kadınların ufak bir yer bulabildikleri tek alan, hastane yönetimiydi: On yedinci yüzyılda Amsterdam ve Haarlem'in hayrat hastanelerinin yönetim kurullarının kadın üyelerinin grup portreleri, kurulun erkek üyeleri kadar amirane görünen kadınları gösterir. Fakat bir bütün olarak kent yönetimi, aileleri için neyin en iyi olduğunu bilen erkeklerin –kocalar, babalar ve dul erkekler– bir meselesiydi.

Monarşiler ve Kraliçelerin İktidarı

Erken modern iki siyasal rejim türünde –cumhuriyetler ve monarşiler– kadınların siyasal rolünün kapsamı farklıydı. Erken Rönesans'ın Floransa'sı, Venedik, İsveç kantonları ve emperyal Alman kentleri gibi oligarşik cumhuriyetler, kadınların açıkça siyasal güce sahip oldukları en az ortamları sundular. Burada kadınlar, kocalarının, oğullarının ve daha geniş akraba çevresinin aracılığı gibi gayri resmi olarak siyasal nüfuz kullanabilirlerdi.

Krallık olarak örgütlenen siyasal topluluklarda ise –Fransa, İngiltere, İspanya, Alman prenslikleri ve Geç Rönesans'ın Floransa Düklüğü– aksine, resmi olarak kadınlara ayrılan yerler ile kamusal ve yarı kamusal kadın eylem alanları vardı. İktidarın seçimle ya da

atamayla değil, veraset yoluyla kazanıldığı yerlerde kadınlar kraliçe olarak kutsanırlardı; doğum ve evlilik yüksek siyaset konuları olurdu. Kraliyet şahsının itibarı ve monarşik yönetim sistemi için o kadar önemli olan parlak sarayların, hem erkeklere hem kadınlara ihtiyacı vardı. Kadınlar hükümdarın danışma meclisinde fiilen hiç oturmamalarına rağmen, kraliyet sarayının salonlarını, odalarını ve yatak odalarını dolduran sohbetlerde –siyasal ve kişisel– yer alırlardı.

İngiltere'de, doğrudan erkek bir vârisin olmaması durumunda kraliçeler resmi olarak tüm yönetim haklarını ellerinde tutabiliyorlardı. I. Elizabeth'in hükümdarlığı, VIII. Henry ve VI. Edward'ın hükümdarlıkları gibi, din, sivil düzen, ekonomik değişim ve dışa açılmayla ilgili politikalarından ötürü uzun süre incelenmiştir. Şimdi bu tür konulara, hem kralların hem kraliçelerin benimsedikleri "cinsiyet üslubu" konusunu ve bu üslubun çağdaş siyasal kültür ve istikrar bakımından imalarını ekleyebiliriz. Elizabeth 1558'de tahta çıktığında sadece kadın yönetimiyle ilgili alışılmış kuşkularla –kadınların erkek sevgililere tabi olacaklarına, değişken ve irrasyonel olacaklarına dair kuşkular– değil, aslında kocası İspanyol II. Philip'in egemenliği altında olan ve kraliyet vücudundan sahte bir gebelik dışında hiçbir şey çıkmayan üvey kız kardeşi Mary Tudor'un dolaysız mirasıyla da yüzleşmek zorunda kaldı.

Elizabeth'in, taç giydikten sonra bir kentten diğerine yapılan kraliyet gezilerinde, yaygın bir biçimde dağıtımı yapılan kraliyet portrelerinde ve sarayın daha küçük salonlarında sahnelenen dolapları çoktu. Olası bir kraliyet evliliğini diplomatik bir kurnazlık olarak kullanırken bile, halkı için Bakire Kraliçe'ydi. Süslü giysilerle kaplı ve incilerle yüklü vücudu, adeta zırhla kaplıymış gibi ulaşılmazdı; Bakire Kraliçe, gerektiğinde, askerlerine cesaret verebilen bir erkek gibi görünmekteydi; ayrıca ikonik bir figür, Katolik Bakire Meryem imgesinin değerli bir ikamesiydi de. (Elizabeth'in doğum gününün, Meryem'in İsa'yı doğurduğu güne denk gelmesi, kuşkusuz buna yardımcı oldu.) Bakire Kraliçe olarak, İngiltere halkının ve saray efradının, onlarla sevgi diliyle konuşan ve onların sevgiyle peşinden gittiği sahibesi, karısı ve annesi olma iddiasında da bulunabilirdi.

Elizabeth'in hükümdarlığından hoşnutsuz olanlar ve ona muhalefet edenler yok değildi; Bakire Kraliçe'nin âşıkları ve gayri meşru çocukları olduğuna ya da aksine fiziksel olarak kusurlu olduğuna dair dedikodular da bunlara dahil. Fakat Elizabeth, genel olarak, on altıncı yüzyılın hiyerarşik düşüncesinin çerçevesi içinde kraliyet otoritesini sürdüren bir kendine hâkim kadın üslubu geliştirdi.

Manş'ın diğer tarafında Fransız kraliçelerin hareket alanı daha dardı. On dördüncü yüzyılda, kadınları tahttan dışlamayı haklı

göstermek için ilk kez eski Salik miras hukukuna başvurulmuştu; on altıncı yüzyıla gelindiğinde hukukçular dışlamanın eski Frenklere kadar geri gittiğini iddia ediyorlardı. Sonuç olarak, krallığın "temel yasaları"ndan biri, eski rejim sırasında kraliyet egemenliğine getirilen birkaç "anayasal" sınırlamadan biri, kadın istikrarsızlığıyla ilgili fikirlere ve tacın öreke tarafına düşmesi durumunda yabancı egemenliği korkularına dayandı. Fransız kraliçelerin tahta çıkışı, krallık ile kraliçelik arasındaki farkı öne çıkardı. Krallar Reims'te, kraliçeler Saint-Denis'de kutsandılar. Krallara, sıraca hastalığını iyileştirmeye yarayan mucizevi gücü veren gökten gönderilme bir krem sürülüyordu; kraliçelere ise, doğurganlığı garanti eden kutsal yağ. Kraliçenin asası ve tahtı kralınkinden küçüktü; kralın tacı doğuştan lordlar tarafından tutulurken, kraliçeninki sadece baronlar tarafından desteklenmekteydi.

Kraliçeye, sadece Teslis'in değil, sapkınlıkla savaşma ve yoksulların ihtiyaçlarına kulak verme görevinin de işareti olan bir yüzük verilirdi. Fransız kraliçenin davet edildiği, atandığında naip olarak üstlenebileceği, kral karısı ve annesi olarak gayri resmi olarak alabileceği siyasal roller vardı. Catherine de Médicis, ailesinin oğullarını yetkili durumda tutma hedefi, kendisinin Galyalı Katolik bir monarşinin Huguenot'lar ve aşırı Katolik Leaguer'ler üzerindeki hâkimiyetini sürdürme siyasal hedefi ve savaşan dini taraflar arasında barış sağlamaya çalışma emperyal hedefiyle, iyi bir örnektir. Bu çabalarında başarısız olmasına rağmen, şatafatlı saray törenlerinden ve kentlere kraliyet girişlerinden bölgesel köylü danslarına, yatıştırma buyruklarından Protestanları memuriyetten atma emirlerine, evlilik ittifaklarından kan dökme yardakçılığına kadar tüm siyasal silahlardan ustaca yararlandı.

Yarattığı cinsiyet üslubu geleceğe bulaştı mı? Catherine, kocası için anıtsal bir mezar sipariş ederek, klasik Artemisia gibi kendisini sofu bir dul olarak takdim etti; bu haliyle halkını baştan çıkaramazdı, fakat en azından merhum krallarına sadık olabilirdi. Kendisini Fransa'ya krallar veren bir kadın, yıllar önce Lyon'a girişinde altın Ceres heykeli sunulan bir anne olarak takdim etti; bu haliyle, anneliği kraliçeliğinin merkezine yerleştirebilir, hamiliğinin, hayırseverliğinin, düzen arayışının ve oğullarını kararlılıkla savunmasının kaynağı haline getirebilirdi. Fransa'yı Kutsal Roma İmparatorluğu'na bağlayan ve barış getiren evlilikleri yöneterek, kendisini anaerkil İuno olarak takdim etti. IX. Charles ile Avusturyalı Elisabeth'in evliliğinden sonra Paris'in girişinde, Catherine yüzlü bir tanrıça heykeli, bir Galya haritasını gururla havada tutmaktaydı.

Güçlüğün bir kısmı buradaydı; zira annelik ve anaerkillik, on

altıncı yüzyılda ikili potansiyeli olan imgelerdi. Catherine'in kızı ile Henri de Navarre'ın düğününü izleyen Aziz Bartholomew Günü katliamı gibi, evliliği cinayet izleyince, kraliçe annenin düşmanları, onu, III. Henri gibi zayıf, hilekâr ve iki cinsiyetli oğullar yumurtlayan bir efsuncu olarak kolayca resmedebildiler. Daha 1575'te geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan *Discours merveilleux de la vie, actions et déportemens de Catherine de Médicis*, ona, başkalarını "kendisini yöneten tutkuların iştahıyla" yöneten "tiranlık modeli" demekteydi. Tacı gasp etmişti ve kötü yönetimi, tam da Salik hukukun önlemeyi amaçladığı şeydi.

Eşi Danimarkalı George ile ortaklaşa değil, kendi başına İngiltere'yi yöneten (1702-1714) Kraliçe Anne, monarşik üslubun üçüncü örneğidir. Onun toplumsal cinsiyet imajı, erken on sekizinci yüzyılın toplumsal cinsiyet tanımlarına göre, "kadınca" olarak karakterize edilebilir. Hükümdarlığını Fransa'yla savaş ve iki yönetim düşüncesi arasında çatışma damgaladı: Bir yanda Elizabeth gibi İngiltere'nin birliğini cisimleştirmeyi, "her iki taraftan acımasız erkeklerin iktidarından uzak durmayı" ve bakanlarını kişisel hizmetkâr olarak görmeyi tercih eden, daha çok meşru iktidara sahip bir hükümdar; diğer yanda, monarkı sınırlandırmayı amaçlayan devrim sonrası bir parti çatışması, seçim ve nüve halinde kabine yönetimi sistemi. Savaşa gelince, sık sık sağlığı bozulan Anne, Elizabeth'in savaşçı üslubundan yoksundu; 1708'de ölen kocası da fazla savaşçı değildi ve hükümdarlığında askeri simgecilik, kaptanı deryası, Marlborough Dükü John tarafından taşınmaktaydı. Tüm evlatlarını doğum sırasında ya da çocuk yaşta kaybettiği için annelik üslubu da yoktu. Tarzı "zarif fakat görkemli değil, saygılı fakat dayatıcı değil" şeklinde tarif edilmekteydi.

Anne, Sidney Godolphin'den (bazen ılımlı Tory, bazen ılımlı Whig) ve diğer erkeklerden düzenli olarak fikir almaktaydı; fakat en yakın kişisel-siyasal fikir alışverişini diğer kadınlarla, özellikle de Marlborough Düşesi Sarah Churchill'le yapmaktaydı. İlişkileri genç kızlık dönemine kadar geri gitmekteydi –Sarah, Anne'den sadece birkaç yaş büyüktü–, yıllar geçtikçe Anne, Sarah'yı salt bir "gözde"den çok, Bayan Morley ve Bayan Freeman takma adlarıyla yazışmayı önerdiği bir "dost" olarak kabul etti. "Bu andan itibaren" diye yazıyordu Sarah Churchill, "Bayan Morley ile Bayan Freeman, sevgi ve dostluğun meydana getirdiği eşitler olarak sohbet etmeye başladılar" ve gerçekten de, birbirlerine gönderdikleri mektupların retoriği bunu doğruluyor.[1] Anne'in hükümdarlığının kuşatması altında kadınlar birbirine yabancılaşınca, Sarah'nın yerini daha genç kuzeni Abigail aldı.

Anne'in kendi yönetimi için geliştirdiği toplumsal cinsiyet üslubunun, Catherine de Médicis'nin anneliği gibi, farklı olanakları ve kullanım alanları vardı. Çoğunlukla çok kararlı bir biçimde kendi kararlarını kendisi vermesine rağmen, kadınca bağlantıları ve kadın dostlukları, "zayıf" ve gözdelerin egemenliğinde olduğunun düşünülmesine neden oldu. Fakat kadınca tarzı, yoğun bir partileşme döneminde kendi monarşi ve ulusal birlik fikrini sürdürmesi için uygun bir stratejiydi. Daha "erkekçe" biri kraliçe ayaklanmaya, daha anaerkil biri küçümsemeye neden olabilirdi.

Siyasal rol, siyasal retorik ve toplumsal cinsiyet üslubuyla ilgili bu çözümleme diğer birçok kraliyet üyesini ve ortamını kapsayacak şekilde genişletilebilirdi: İki cinsiyetli İsveçli Christine'i, Rusyalı II. Katerina'yı ve diğerlerini.

Kraliyet Saraylarında Siyasal Eylem: Gözlemciler ve Gözdeler

Kadın hükümdarların ve kral taydaşlarının sarayları, kadınları egemen monarşinin çerçevesi içinde siyasal eyleme ve bazen de siyasal yoruma teşvik ettiler. Kadınlar saray törenlerinde yer aldılar ve hamilik ve hizipçilik ilişkilerine girdiler; erkekler gibi, kendi aile üyeleri ve müvekkilleri için görev, para yardımı ve af başvurularında bulundular. Mme. de Sévigné'nin mektupları, Duc de Saint-Simon'un gazetesi gibi, siyasetle doludur. Sévigné'nin, XIV. Louis'nin güçlü maliye bakanı Nicolas Foucquet'nin vatana ihanet davasıyla ilgili betimlemesi, gözlemcilerden ve katılımcılardan derlenmişti. Betimleme, sadece Breton kocasının bir hemşerisine duyduğu sempatiyi değil, yönetim ve yargı prosedürü konularına duyarlılığını da gösterir. Foucquet, ikinci duruşmada yemin etmeyi reddetmişti:

> Bunun üzerine Sayın Yargıç, mahkemenin meşru yetkisini, mahkemeyi kralın kurduğunu ve suçlamaların hükümran mahkemeler tarafından doğrulandığını herkese göstermeye koyuldu. Bay Foucquet, otorite tarafından yapılan işlerin sonradan düşünüldüğünde bazen adaletsiz bulunduğunu söyleyerek yanıt verdi. Sayın Yargıç araya girdi, "Ne? kralın yetkisini kötüye kullandığını mı söylüyorsun?" Bay Foucquet yanıt verdi: "Bunu söyleyen sizsiniz bayım, ben değil. Bu benim düşüncem değil ve bu durumda kralla aramı bozmaya çalışmanıza şaşıyorum. Fakat, bayım, siz de iyi biliyorsunuz ki, insan şaşırabilir. Bir kararnameyi imzala-

dığınızda, onun adil olduğuna inanırsınız. Ertesi gün, iptal edersiniz; insanın fikrini ve kanaatini değiştirebileceğini biliyorsunuz."

Sévigné, sözleri çok iğneleyici olduğunda kod adıyla işaret ettiği yargıcın mahkemedeki tutumunu eleştirmekteydi ve Foucquet'ye ölüm cezası verilmemesi üzerine rahatlamasına rağmen, suçlu bulunup ömür boyu hapse mahkûm edilmesine şaşırdı. "Dünyada bu adaletsizlik kadar korkunç bir şey var mı?" Bununla birlikte değerlendirmeleri her zaman, Güneş Kral'a ulaşmadan kesilmekteydi: "Böylesine acımasız ve aşağılık bir hınç, efendimizinki gibi bir kalpten gelemez."[2]

Böyle bir kralın yüksek politikalarına gelince, kadınlar zaman zaman "gözde"nin rolü aracılığıyla bu politikaları etkileyebilirlerdi. XIV. Louis'nin ilk önce sırdaşı, daha sonra soylu olmayan karısı Mme. de Maintenon, görüşlerinin kral tarafından ciddiye alınacağını sanıyordu. 1695'te Paris Başpiskoposu Louis-Antoine de Noailles'a şöyle yazıyordu: "Efendim, krala göstermemi istediğiniz şeylerle ilgili ayrı bir mektup yazmayı alışkanlık haline getirin; ne kadar sık yazıştığımızı gösteren herhangi bir şeyi karıştırmamalısınız, yapmaya hazır olduğum için, sadece mesajınızı iletme yetkisini bana verdiğinizi söyleyin yeter." 1700'de İspanyol verasetiyle ilgili tartışmalar sırasında, Louis'nin bakanlarının toplantıları onun odalarında yapılıyor ve diplomatik gönderiler onun yanında okunuyordu. Avrupa savaşı tehlikesi, Louis'nin torununun İspanya tahtına çıkma olasılığına gösterdiği tepkiye renk katmaktaydı (14 Kasım tarihli bir mektupta "İspanya işi kötü gidiyor" demekteydi) ve başlangıçta tahta çıkıştan yana mı, yoksa karşı mı olduğu konusunda haberler farklıydı.[3] Ne olursa olsun, Louis'nin yönetiminde Mme. de Maintenon'un rolü açıktır.

Aşağı yukarı aynı sırada Marlborough Düşesi Sarah, hanımefendisinin "hayalini memnun etmeden önce gerçek çıkarlarını korumayı tercih ederek" Kraliçe Anne'e hakikatleri söylemesi gerektiğini bir davranış kuralı olarak saptamıştı (*An Account of the Conduct of the Dowager Duchess of Marlborough*, 1742). Sarah, kendisini, kocası Marlborough ve Godolphin ile işbirliği yapan bir devlet kadını olarak görmekteydi. Özellikle kilise meseleleri ve kabine atamaları konusunda "kendisini ve işlerini tamamen Tory'lerin ellerine bırakma"ma konusunda Anne'i uyarmaya çalıştı. Anne, düşesin dediklerini bazen yaptı ("yüksek kilisenin baskıyla dini teşvik etme saçmalığından hoşlanmayan" herkesi devlet ya da belediye memuriyetlerinden kovacak bir Tory yasa tasarısına karşı çıktığında olduğu gibi),[4] bazen yapmadı, Sarah Anne'e en yakın olduğu sırada bile.

Bu tür siyasal eylem biçimlerinin maliyetleri, monarşik bir rejimde "nüfuz"a eşlik eden maliyetlerdir: Gizlidirler, hesaplanamazlar ve bir kadının ellerinde olduğunda kuşkuyla yüklüdürler. Bu yüzden Duc de Saint-Simon Mme. de Maintenon'u, krala ve hükümete "uğursuz" bir biçimde egemen olan "melun bir peri" ve "bir fettan" olarak resmederken bile, o, kraliyet politikası üzerinde hiçbir etkisi olmadığını ısrarla belirterek sorumluluktan kurtulmaya çalıştı.

1778'de dönüp Kraliçe Anne'in hükümdarlığına bakan radikal Whig tarihçi Catherine Sawbridge Macaulay, onu, "ulusun refahının ve mutluluğunun tamamen prensin erdemine bağlı olduğu" bir yönetim biçiminin zayıflığının "göz kamaştırıcı bir örneği" olarak görmekteydi. Niyetleri ne kadar iyi olursa olsun, Anne yönetme sanatından anlamıyordu. "İktidarı seviyordu, [fakat] iktidarı bağımsız olarak kullanma kapasitesinden tamamen yoksundu." Kendi "özel görüşlerini" desteklemek için kraliçenin zayıflığından yararlanan "öfkeli ve amirane tabiatlı" bir kadın olan Marlborough düşesi gibi "gözdelerin bir kölesi"ydi (*The History of England from the Revolution to the Present Time*). Cumhuriyetçi ve feminist Mary Wollstonecraft'a göre, Marie-Antoinette, XVI. Louis'nin hükümdarlığı sırasında Fransız sarayının tüm kötülüklerini temsil etmekteydi: "Şehvet uyandıran yumuşaklık"ı, "tahripkâr kötülükleri", "imgelemin sayıklamalarını hafifletecek zihin kudretinden yoksun, en çocuksu tarzda" geçirilen zamanı ve bütün bunlarla birlikte, kral üzerinde "dizginsiz egemenlik" kurmasını sağlayan bir ustalık ve güzelliği (*An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution,* 1794). Sarayda açılan yollarla güç kazanmak, bir kölenin hilesiydi.

Danışma Meclisleri

Fakat kadınların siyasal eylemi için başka alanlar da vardı; bu alanlardan bazıları sistematik olarak monarşik yönetimle ve kurumlarıyla, bazıları onları değiştirme potansiyeliyle bağlantılıydı. Genel olarak kadınlar meclislere ve temsil kurumlarına nadiren doğrudan katıldılar. Dunois, Saintonge ve diğer kırsal bölgelerdeki köylerde "tüm meskûnların" meclislerde varlığı, on yedinci yüzyılda, Ortaçağ'da olduğundan daha büyük bir istisnaydı. Bu arada hiçbir zaman yoksul köylüleri kapsamayan bölge kilise kurulları ve köy ihtiyar heyetleri, dul ya da tam yetkili mülk sahipleri olsalar bile, kadınları dışlamaktaydı. Dul bir kadın, bir kent yönetimi toplantısına davet edildiğinde, bir kanaati dile getirmek ya da oy vermek için değil, yeni bir düzenleme ya da istekle ilgili duyuruları dinlemek için çağrılırdı.

Fransa'da kadınların, birinci tabakada başrahibe, ikinci tabakada feodal vâris ve üçüncü tabakada aile reisi ve kadın loncalarının yöneticisi sıfatıyla genel meclise vekil seçmek üzere yerel meclislerde bulunma hakları ilke olarak vardı; fakat on altıncı yüzyılın önemli meclislerine, kendi yerlerine temsilci atamış gibi görünüyorlar. Bir kadının sesi böyle bir ortamda nasıl duyulabilirdi? Tüm Fransa'da 1614 meclisleri için *cahiers de doléances* (şikâyet sicilleri) düzenleyen komisyonların, kadın üyeleri yoktu; kadınlar bazı şikâyetlerin (kendi sosyal mevkilerini aşıp ipek giyen soylu olmayan kadınlarla ilgili şikâyetler gibi) konusu olabilirlerdi; fakat kadınlar, kendi şikâyetlerini kendi sesleriyle ifade etmemekteydi. Genel meclis, sonunda Marie de Médicis'nin kaygılı gözleri altında toplandığında, naip olarak bir kadının varlığı tehlikesi, hassas konulardan biriydi.

1614'ten sonra genel meclis toplanmayı bıraktı; fakat bölgesel meclisler eski rejim boyunca toplanmaya devam etti. Mme. de Sévigné'nin mektupları, onun statüsündeki kadınların, "mutlak" bir monarşide resmi vekillik rolü olmaksızın, bu tür kurumlarla nasıl bağlantı kurup siyasal süreçle ilgili bilgilerini derinleştirebildiklerini gösterir. Brittany Meclisi, Ağustos 1671'de, Mme. de Sévigné'nin merhum kocasından miras aldığı soylu mülkün yakınında toplandı. Kızına, "Hiç meclis görmemiştim; oldukça güzel bir iş" diye yazmakta ve bazıları kendi karılarıyla birlikte kasabaya gelen Breton soylularını, onlarla yediği akşam yemeklerini ve diğer eğlenceleri, topraklarına yaptıkları ziyaretleri betimlemekteydi. Meclisin bazı oturumlarına katılmış olma olasılığı bulunan ("Kendimi mecliste görmem büyük bir keyif") Mme. de Sévigné şu yorumda bulunmaktaydı:

> Meclis uzun sürmemeli. Sadece kralın ne istediği sorulmalı. Kimse bir kelime söylemez; bu kadar, her şey yapılır. Valiye gelince, bilmediğim bir nedenle, kendisine gelen kırk binden fazla kronu var. Başka hediyeler, ödenekler, yol onarımları ve kasaba imarı, on beş-yirmi ziyafet, sürekli kumar, haftada üç kez tiyatro, muhteşem bir gösteri: İşte meclis bu.

Mme. de Sévigné, yazdıklarını, kendisine sunulan 100.000 kronluk "hediye"yi vilayete geri gönderdiği için kralın şerefine kadeh kaldıran Breton soylularıyla ilgili bir anlatımla bitirmekteydi. Dört yıl sonda, kral Brittany Parlamentosu'nu Rennes kentinden Vannes'a taşıdığında şu zekice yorumu yaptı: Meclis şimdi toplanmış olsaydı, ilk iş parlamentoyu tekrar Rennes için satın almak ve daha iki yıl önce 2.500.000 pound harcanan kraliyet fermanlarını ikinci kez satın almak olurdu.[5]

Her yıl kralla "ihsanları" (*don gratuit*) konusunda pazarlık eden Languedoc Meclisi, sadece törensel oturumlar kamuya açık olsa da, vekillerin ve üyelerin karıları arasında, Mme. de Sévigné'ninkine benzer siyasal düşünceleri teşvik etmekteydi.

Protestan İngiltere'de, soyluların yerine geçen birkaç kadın lordlar kamarasında oturmadı ve kadınlar avam kamarası seçimlerine hiç girmediler. Yine de, aristokrat hanımefendiler adaylardan birine destek verebilirlerdi ve özellikle on yedinci yüzyılın sonunda parti sistemi yerli yerine oturduktan sonra, adayların karıları kocalarının seçim kampanyalarına sık sık katılır, nüfuzlu seçmenlerin karılarını ağırlayarak erkeklerin oyunu kazanırlardı. Daha az ünlü kadınlara gelince, onlara, Tory ya da Whig partisinin nutuk attığı ve kafaya almaya çalıştığı seçmen kalabalığının kenarında rastlanmaktaydı.

Broşürler ve Siyasal Yazarlar

Temsil ve danışma kurumlarının kadınlara sağladığı sınırlı siyasal deneyim, periyodik yayınların ve broşürlerin gelişmesiyle ve kadın okuryazarlığındaki artışla genişledi. Kadınlar, Fransız din savaşları ve on yedinci yüzyıl İngiltere'sinin dinsel-siyasal mücadeleleriyle ilgili broşür edebiyatını okuyabiliyorlardı (ya da okunurken dinleyebiliyorlardı). Birkaçı yazabildi de: Sözel olarak sunulduğunda "dedikodu" olarak önemsenemeyen kadın kanıları, yayımlandıklarında daha fazla önem kazanmaktaydı. Bu yüzden 1536'da Marie Dentière, Katoliklerin ve Savoyard'ların tiranlığından Cenevre'nin Protestan kurtuluşunun isimsiz bir anlatımını verdi; 1665'te Quaker Margaret Fell Fox, kadın vaizleri savunan, Restorasyon İngiltere'si bağlamında sadece dinsel bakımdan cüretkâr değil, siyasal bakımdan meydan okuyucu da olan *Women's Speaking Justified*'ı isimsiz çıkardı. Londralı bir matbaacının karısı olan Elinor James, 1681'den 1715'e kadar İngiltere Kilisesi'ni ve II. James'i savunan otuz broşür ve saldırı yazısı yayımladı. Bunlardan birinin girişinde şunları söylemekteydi: "Ah, bir erkek olsaydım, gece ve gündüz çalışırdım ve kuşkum yok ki, bir fatihten fazlası olurdum, yine de öyle olmayı umuyorum" (*A Vindication of the Church of England,* 1687).

On sekizinci yüzyılın başına gelindiğinde kadınların siyasal yayınları hem Fransa'da, hem İngiltere'de katlanarak artmıştı.[6] Hiçbir siyasal görüşle sınırlı olmayan yazılar gelenekten ya da acil değişimden yana olabiliyorlardı. Sarah Scott'un *Description of Millenium Hall*'ünde (1762) –burada, bir kibar kadınlar topluluğu ken-

di bölgesindeki eğitim, ekonomi, evlilik ve tıp pratiklerini, yanı başlarındaki zalim avcı-toprak sahiplerinin aksine, insani bir yönde ıslah eder– olduğu gibi, dürtüler bilimsel konulardan ütopik umutlara geçebilirdi.

Catherine Sawbridge Macaulay'ın bir sonraki onyıldaki ürünü, bir kadının siyasal ilgilerinin kapsamını gösterir. Kardeşi parlamentodaydı; kendi kalemiyle hareket etti. Despotik ya da yeteneksiz monarklara ve gaspçı tiran Cromwell'e karşı özgürlük âşığı Commonwealth geleneğini savunan birkaç ciltlik *History of England from the Accession of James I* (1763-1778) dışında, yazarın yayın haklarını savunan, Thomas Hobbes'a karşı "demokratik" bir yönetim "sistemi"ni ve Edmund Burke'e karşı sık sık seçilen parlamentoları savunan ve Amerikan sömürgelerine karşı baskıcı yasaları mahkûm eden broşürler yayımladı. Ömrünün son yıllarında Amerika Birleşik Devletleri'nde George Washington'ı ziyaret etti ve onunla mektuplaştı; Amerika'nın yeni anayasasını beğendi, fakat devlet başkanına verilen merkezi yetkilerin güvenin kötüye kullanılmasına yol açabileceği ve iki meclisli yasama organının "uzun erimde siyasal eşitsizliğin temeli" olabileceği konusunda uyarılarda da bulundu.[7]

Kargaşa Çıkaranlar, Asiler ve Devrimciler

Catherine Macaulay, *History*'sinde bir grup kadını övgüye layık olarak ayırmaktaydı: 1640-1660 İngiliz Devrimi sırasında Uzun Parlamento'ya başvuranlar. Erken modern kadınlar, çok önemli siyasal değişimler sırasında da eyleme geçtiler. Alt katmanlardan kadınlar, yasal hakları ihlal edildiğinde ve yetkililer görevlerini yapmadığında, tahıl ya da ekmek fiyatları çok yükseldiğinde, vergiler adaletsiz olduğunda, açık tarlalar kapatıldığında vb., köyde ya da kasabada ayaklanmalara katılmaya, hatta bunları başlatmaya alışıktılar.[8] Fronde sırasında (1648-1652) kadınların yerel ayaklanmaları, Fransa'da ulusal bir olayın parçası haline geldi. 1644'te Paris'te, parlamentonun Kardinal Mazarin'e ve naip Avusturyalı Anne'a ilk muhalefetinin tetiğini çeken vergi protestosunda dikkat çektiler; Fronde'un tırmanıp şiddetli direnişe dönüşmesine eşlik eden gösterilerde, ekmek ayaklanmalarında ve yağmalamalarda da aktiftiler.

Fakat Fronde'da kadın eyleminin yaygınlığı, özellikle aile sadakatinin, prens konseyleri ve bölgesel kurumlar tarafından sınırlanan bir monarşiye inancın ve iktidar arzusunun harekete geçirdiği yüksek aristokratların eseriydi. Normandiya valisinin karısı ve iki asil prensin (le Grand Condé ve Prince de Conti) kız kardeşi Düşes de

Longueville, başından itibaren Fronde'cuydu ve kardeşlerinin davaya kazanılmasına yardımcı oldu. Rouen ve Paris parlamentolarının naibe ve Mazarin'e karşı direnişlerini destekledi; kardeşleri ve kocası hapsedilince Paris'ten kaçtı ve başka eylem planları (İspanya ile bir anlaşma da dahil) yapmak üzere Belçika sınırında bir kasabada diğer soylu liderlere katıldı; prensler serbest bırakılınca zaferle geri döndü ve iç savaşın son aylarını –yabancılaşan kocası Mazarin'in safına dönmüştü– Bordeaux'da radikal Ormée hareketini koruyarak geçirdi. Bu arada hükümet onu vatan hainliğiyle suçladı; öneminin bir bedeli. Yılmayan düşes, "kendisine kalan tek şey olan konuşma özgürlüğü"nü savunmak zorunda olduğunu söylediği önemli bir broşürün, *Apologie pour Messieurs les Princes*'in (1650) eş yazarlığını yaptı. 1652'de Mlle. de Montpensier –la Grande Mademoiselle– kuzeni XIV. Louis'nin hükümetine karşı askeri birlikleri yönetti ve Orléans'a zaferle girdi; bunlar *Mémoires*'ında bir kahramanlık ve hoşluk duygusuyla kaydedilen olaylardı. Fronde, arkasında siyasette birbiriyle çekişen kadın imgeleri bıraktı: "Taç öreke düşünce" ("la couronne tombe en quenouille") ortaya çıkan tehlikeyi bir kez daha gösteren kraliçe naip imgesi ve *femme forte*, Fransa'nın iyiliği için hareket eden dinç kadın imgesi.

Manş'ın karşı tarafında, İngiliz iç savaşında bazı kadınlar –hiçbiri la Grande Mademoiselle'in şöhretine sahip olmasa da– kralcılar ve parlamentocular safında asker olarak savaştılar ve bazıları daha alışılmış olan, yaralılara bakma ve tahkimat işlerinde yardım etme görevlerini yerine getirdiler. Londra'da parlamentoya baskı yapmak için sokak gösterilerindeydiler ve özellikle parlamentonun eski güzel davasından ve bağımsızlıktan, yani Protestan topluluklara hoşgörüden ve yerleşik bir kiliseye son vermekten yana broşürlerin yazarlarıydılar.

Başvurucular ve Kadın Çıkarı

İngiliz iç savaşı sırasında en yeni şey, kamusal konularda parlamentoya başvuranlar olarak kadınların oynadıkları roldü. 1642'de "bir kadın topluluğu, Katolik lordlar ve hurafeci piskoposlar" aleyhine dilekçe verdi. Ertesi yıl, "çoğu alt tabakadan yaklaşık iki-üç bin kadın", iç savaşa son verip barışa geri dönmeyi isteyen bir dilekçeyi avamlara ve lordlara sunmak üzere Westminister'da toplandı.[9] I. Charles'ın yenilgisinden ve idamından sonra, başvurulur, dini tarikatların demokratik düşüncelerini siyaset alanına taşıyan John Lilburne'ün taraftarları Eşitlikçiler'den (Levellers) geldi. İşaret ola-

rak yeşil kurdele takan bu kadınlar, Lilburne ve hapsedilen diğer liderlerin serbest bırakılmasını, borçlardan ötürü hapsedilmeye son verilmesini, vergilerin azaltılmasını, yiyecek arzıyla ve işsizlikle ilgilenilmesini ve daha pek çok şey istemekteydiler.

Uzun Parlamento üyelerinin Eşitlikçi kadınları betimleme şekli "tantanalı"dır; 1649'da onlara şunları söylüyorlardı: "Hakkında başvuruda bulunduğunuz konu, sizin anladığınızdan daha önemli bir meseledir, saray kocalarınıza bir cevap verdi ve bu nedenle evlerinize gidip işlerinize bakmanız isteniyor." Kadınların başvuru gerekçeleri, düzeltmeye ihtiyacı olan "zayıf cins"in geleneksel dilini siyasal haklarıyla ilgili yeni taleplerle çarpıcı bir biçimde birleştirmekteydi. Her şeyden önce Tanrı onlardan yanaydı: Tanrı, "kişi farkı gözetmeksizin herkesin dileğini kabul etmeye hep hazır" olduğuna göre, parlamento da aynı şeyi yapmalıydı. Daha önemlisi 1649 baharında parlamentoya şunları söylemekteydiler:

> Haklar Beyannamesi'nde ve ülkenin diğer iyi yasalarında belirtilen özgürlükler ve güvenceler konusunda, bu ulusun erkekleriyle eşit bir çıkara sahip değil miyiz? . . . Yaşamlarımız, özgürlüklerimiz ve sahip olduğumuz her şey söz konusu değilmiş gibi evlerimizden ayrılmamalı mıyız? . . . Bu nedenle yine, son başvurumuzu dikkate almanızı rica ediyoruz. . . . Zira kocalarımıza ve arkadaşlarımıza verdiğiniz cevaptan zerre kadar memnun kalmadık.[10]

Bu yanıtla Eşitlikçi kadınlar ataerkil hukukun temel ilkesine, kadınların çıkarlarının babalarının ve kocalarının çıkarları dahilinde olduğuna dair ilkeye meydan okumakta ve kadınların savunulması gereken eşit, hatta kendilerine ait ayrı çıkarları bulunduğunu iddia etmekteydiler.

Oy Hakkı?

Siyasal savaşın sıcaklığında geliştirilen bu tutumun dikkate değerliği, 1647'de Putney'de Cromwell ordusunun genel konseyindeki erkekler arasında yürütülen oy hakkıyla ilgili tartışmalarda gelişen tutumlarla karşılaştırıldığında daha da alenileşir. Cromwell ve General Ireton, İngiltere'nin meselelerini kararlaştırmada söz sahibi olacakların, sadece İngiltere'de doğmuş olmalarına değil, İngiltere'de önemli bir mülkiyete sahip olmalarına da dayanan "kalıcı bir sabit çıkara" sahip olmaları gerektiğini ileri sürmekteydi. Eşitlikçiler ve

diğer erkekler ise, aksine, oy hakkının doğuştan gelen haklarını kaybetmemiş her erkeğe açık olması gerektiğini savunmaktaydılar: "İngiltere'de en yoksul adamın, söz sahibi olmadığı hükümetin yönetimi altına girmek zorunda olmadığını düşünüyorum." Generaller, bunun mülkiyetin sonu anlamına geleceği uyarısında bulundular; erkekler, askerlerin özgürlük için mi, yoksa "zengin ve mülk sahibi erkekler"e kendilerini köleleştirme gücü vermek için mi savaştıklarını merak etmekteydiler. Yine de, bir sınıf erkeğin oy verme hakkından yoksun bırakılması gerektiği konusunda genel bir anlaşma vardı: Çıraklar, hizmetçiler ve sadaka alanlar; "çünkü bunlar başka erkeklerin iradesine bağlıydılar ve [onları] gücendirmekten korkarlar. . . . Efendilerine dahil edilirler."[11]

Putney'deki tartışmalarda kadınlara değinilmemekteydi; fakat burada ele alınan her iki durumda da sorun olacakları açıktır. Kocalarının iradesine bağımlı oldukları ve onlara dahil edildikleri, oy hakkına sahip olmaları durumunda bağımlılıkları aleyhine oy kullanabilecekleri için, kadınlara oy hakkı verilmemesi gerektiği ileri sürülürdü.

Aslında, kadınların ayrı bir meşru çıkardan yoksun oldukları düşüncesi, Restorasyon'un siyasal varsayımlarında da olduğu gibi varlığını sürdürdü. Oy verme hakkı, erkekler için on beşinci yüzyılda nasıl idiyse öyle kaldı (yıllık 40 şilin değerinde mülk sahibi olanlar ve şehirlilerle sınırlı) 1640'a kadar seçimlerde oy kullanan (ya da kullanmaya çalışan) istisna kadın mülk sahipleri, fiilen yok oldular. 1688-1689 şanlı devrimi sırasında, kadınlar yine boş durmadılar, babası II. James'e karşı başarılı manevralar yapan Prenses Anne'dan papacılara başkaldıran –bu kez "Etekli Başvurucular" olmasa da– Londralı kadınlara kadar. 1690'da bir parlamento yasasıyla ilgili bir yazı, kadınların oy vermeye uygun olmadıklarını ilk kez açıkça ifade etmekteydi; bu, sorunun en azından askıda kaldığını gösteren bir iddiaydı. Aynı yıl John Locke'un *Two Treatises of Government*'i aile içi ilişkileri, sivil toplum ve hükümet içi ilişkilerle aynı çizgide yasalaştırmaktaydı. Karılar, reşit olmayan çocukların üzerindeki ebeveyn yetkisini kocalarıyla paylaşmaktaydı ve karıkocanın birbirleri üzerindeki yetkileri, sözleşmeyle sınırlanmaktaydı. Yine de "koca ile karının, neredeyse bir tek ortak kaygıları olmasına rağmen farklı anlayışlara sahip oldukları için, kaçınılmaz olarak farklı iradeleri de olacaktır; bu nedenle son kararın –yani yönetimin– birisinde olması zorunludur ve bu, doğal olarak, daha yetenekli ve daha güçlü olan erkeğe düşer".[12] Locke kadınların oy hakkını ve vatandaşlığını tartışmaz; fakat hükümete onay verdiğini ilan eden "insanların" erkekler, "son karar"ı verenler, olduğunu varsaymış gibi görünüyor.

Kadınların siyasal geçmişinden dersler çıkarmak ve yeni kategoriler kullanarak Locke'un düşüncelerini ve diğer doğal hak formülasyonlarını kadınların vatandaşlığına uygulamak on sekizinci yüzyıldaki yenilikçilere kaldı. Radikal cumhuriyetçi Mary Wollstonecraft'a göre, kraliçeler, gözdeler, saraylar, aristokrat nüfuz örnekleri ya da siyasete cinselliği, uçarılığı ya da zayıflığı bulaştıran her şey olumsuzdu. Onun rasyonel standartlarına göre, kadınların başıbozuk bir sokak ayaklanması da çok iyi değildi. (Versailles'a yürüyen pazarcı kadınlardan "kesinlikle bir güruh" diye söz edecekti.) Kadınların "erkekçe erdem" için, erkeklerin barışçı sorumluluk için eğitilme kapasiteleri vardı; her ikisinin de yönetime katılma hakkı vardı ve aklın ışığıyla hareket eden tam vatandaşlar olmalıydı (*A Vindication of the Rights of Woman,* 1792). Evlilikteki hiyerarşi, kadınlar kendi annelik görevlerini sürdürseler de, kaldırılacaktı. Yeni bir tür siyasal topluluk ve değişime uğramış erkekler ve kadınlarla ilgili bu orta sınıf görüşle Wollstonecraft, bir yanda cumhuriyetçi ve eşitlikçi yönetim biçimleri ile diğer yanda kadınların siyasete tam katılımı arasında var olan ve eski rejim boyunca önemini koruyan görüşte tutarsızlığa son vermeyi umuyordu. Geçmişin kadın tanıtımcıları ve başvurucularını, bu cumhuriyetçi idealin yolunu açanlar olarak kabul ederdi. Fakat nüfuz kullanmaktan başkaldırıya kadar, kadınların siyasal eyleminin diğer biçimlerinin önünde daha uzun bir yaşam vardı ve kadınların iktidarın doğasını anlamalarına, kendisinin tahmin etmiş olabileceğinden daha fazla katkıda bulunmuş olabilir.



İntermezzo

7

Tasvirlerle Yargıya Varmak

Françoise Borin

Bir ikonograftan tasvirler hakkında yazı yazmasını istemek, farklı bir okuma türünü kabul etmektir; "görsel arşivler"den öğrenen bir gözün, resimlere farklı bir açıdan bakmaya yatkın olduğunu sezinlemektir. Kadınlarla ilgili sorulara bir yanıt vermek için tasvirlere bakmak, zorunlu olarak öznel ölçütler temelinde seçilen kaynakları bağlam dışında incelemektir ve sadece yalıtık, bu nedenle çarpık bir nesneye odaklanmak değil, o nesneyi çağdaş gözlerle görmektir de; zira "figüratif imge sabittir, algı ise değişkendir".[1]

İkonografi, kuşkusuz sorunludur. Gerçeği imgeselden ayırmak zordur ve sanat eseri ile tarihsel belge arasında yapılan geleneksel ayrım, yararsızdır. Bu yüzden, tasvirleri Restif de la Bretonne'un eserini süsleyen sapık ya da başka türlü köylü kadınlar, örneğin Le Nain'in tablolarındakinden daha fazla idealleştirilirler. Tıbbi metinlerde, skandal gazetelerinde ve siyasal karikatürlerde rastlanan illüstrasyonlar, ne kadar yaratıcı olurlarsa olsunlar, tarihsel gerçekliğin oldukça güvenilmez tanıklarıdırlar. Dahası, tasvirler eşlik ettikleri metinlere her zaman uygun değildi. Bir gravürün anlamı, altyazısına ya da hangi metni resmettiğine bağlı olarak değişebilir. Son olarak, tasviri yapanların pek çoğu erkekti. Dönemin çok az kadını görsel ifade araçlarına sahipti ve ka-

dınların popüler denilen sanat eserleri, nispeten kırılgan malzemeleri süslemekteydi: Kumaşlar, nakışlar ve hamur işleri, ahşap, çini ya da kille karşılaştırıldığında çok çabuk bozulan malzemelerdi.

Bu incelemeye dahil edilebilen tasvirlerin sayısı sınırlı olduğu için, seçim titiz olmalıydı ve mantıksal, tutarlı bir düzenleme bulunmalıydı. Ölçütlerden biri, okuyucunun ilgisini harekete geçirmek için şaşırtma arzusudur. Sonunda başlıca rehberim, sezgiydi.

Malzeme, bir biçimde sınıflandırılıp düzenlenmeliydi de. Burada yan yana sunulan tasvirlerin, belli bir izleyici tarafından görülmesi amaçlanmamıştı. Aralarındaki duvarlar hiçbir zaman çok katı olmamasına ve yüzyıllar geçtikçe bu katılık azalmasına rağmen, farklı sosyal gruplar aynı ifade araçlarına ya da aynı eserlere ulaşma olanağına sahip değillerdi. On altıncı yüzyılda, matbuat çeşitli ideolojiler ve izleyici toplulukları için genel bir araçtı. Bir tema birden fazla tasvirle "kaplanır"dı ve bir tasvir, birden fazla temaya işaret edebilirdi: Başka bir ifadeyle, tasvirler patlayıp her yöne sıçramaktaydılar; Pierre Francastel'in gözlemlediği gibi, "Her sanat nesnesi değişken, olasılıkla çok sayıda farklı insan ve dünya görüşünün buluşma noktasıdır".[2]

Bu ikonografik inceleme, bir gezinti biçimini alır. Hareket noktası çiftin simgesel tasviridir; bunu, Ortaçağ mirasından ve Rönesans hümanizminden etkilendiği şekliyle kadın temsilleri izler (Resim 1-3). Sonra, kadın vücudu ve ayrık karakteristikleriyle ilgili portreler gelir (Resim 4-17) ve bunlar, doğa/kültür ikileminin öne çıktığı kadın başının erkek temsiliyle sonuçlanır (Resim 18-23). Bu temsilden cinsel rol ayrımını, bunun tehlikelerini ve kaygılarını betimleyen bir dizi tasvir çıkar (Resim 24-34). Peşinden kadın özerkli-

1. *The Metamorphosis of Hermaphrodite and the Nymph Salmacis* (Hermaphroditos ile Salmakis'in Başkalaşımı), tablo, Jan Gossaert, Flaman Okulu, 1517 civarı. Rotterdam, Boymans-Van Beuningen Museum.



ğine kalkışmalar gelir: Kadınların içinde tutulduklarının farkında oldukları sınırlamadan kaçmaya çalışan ressamlar, yazarlar, mistikler ve protestocular (Resim 35-46). Gezimiz, Fransız Devrimi arifesinde ortaya çıkan ve çözümü daha sonraki yüzyıllara bırakılan ikilemi resmeden tasvirlerle biter (Resim 47-48): On altıncı yüzyılın Havva-Meryem-Pandora'sı, bağıra çağıra siyasal iktidar talep etmeye başlamıştır.

Tasvirleri kalkış noktamız yapmak, onlara öncü, yol gösterici bir rol vermektir: Metin, resimleri izler. En soyut ressamların bile bir motife ve tarihçilerin arşivlere sürekli gönderme yapması gibi, bizim değişmez göndergelerimiz de burada arşiv görevi gören tasvirler olacaktır.

İkonografik dizimize birbirine sarılan bir çiftin tasviriyle (Resim 1) başlamak, araştırmak istediğimiz temel sorunun altını çizmektir: Kadın dünyası ile erkek dünyası arasındaki ilişki sorunu. İlk bakışta tablo, ilk günah anında Âdem ile Havva'yı resmeder gibi görünür. Ne var ki, Âdem'in havaya kalkan kolu (elmaya doğru mu kalkmış?), şaşırtıcı bir biçimde Havva'nın eli tarafından engellenir. Dahası yılan ve elma ağacı yoktur. Erkeğin boğazında, âdemelmasındaki iki elin anlamı nedir? Bu, kutsal kitap çifti değildir. Daha çok, baskın bir cinsiyeti olmayan imgesel ezeli çifttir; çift aynı anda hem farklılaşmış, hem farklılaşmamıştır, bir içinde iki, iki içinde birdir: Hermafrodit.

Jan Gossaert'in 1517 tarihli *Metamorphosis of Hermaphorite and the Nymph Salmacis*'i, Ovidius'un *Metamorphoses*'inden alınan bir öyküyü resimler. Şairin anlattığı gibi, Salmakis, yakışıklı Hermaphroditos yıkanırken ona âşık olur ve Hermaphrodi-

tos, yakınlaşma gayretlerini geri çevirince, tanrılardan ikisinin vücudunu bir vücut biçiminde birleştirmelerini ister. Bu, bir kadının tutkusunun gücünün onu heybetli kıldığı ve erkeğin kurban olduğu bir mit olarak yorumlanabilir; fakat tasvirin simetrisi ve ressam hakkında bildiklerimiz dikkate alındığında böyle tek yanlı bir okuma sürdürülebilir mi? Hollanda'nın İtalyan üslubunu benimseyen ilk ressamı sayılan Jan Gossaert konularını mitolojiden, kutsal kitap hikâyesinden ve Yeni Ahit'ten seçmekteydi. Gossaert'in kendisini farklı resim ve din kültürlerinin kavşağında bulmuş olması, modern çağın şafağındaki sosyal ve kültürel dokunun karmaşıklığını gösterir. Birbirine geçen bacaklar, birleşmiş, yukarı kalkık kollar ve erkeğin, kadının yardımıyla nefes alma çabası (yoksa nefes almasına engel midir?), bir birleşme ve ayrılma, kaynaşma ve özerklik arzusunu, bir simyacının ilkel ikieşeylilik düşünü izah eder. Yardım mı ediyor, yoksa engelliyor mu sorusunu sorduracak kadar gizemli bu kadın, ne biçim bir kadındır? Her şeyden önce, Havva'nın kızıdır.

Ortaçağ'ın kadın temsilleri, Rönesans'ın şafağından sonra da devam etti. Berthold Furtmayr *Tree of Life and Death* (Yaşam ve Ölüm Ağacı) adlı minyatürünü (Resim 2), Roma Katolik Kilisesi'nin ayin papazları tarafından kullanılan resmi dua kitabı ve dolayısıyla temel bilgi aktarım aracı olan *Salzburger Missale* için yaptı. Meryem ile Havva, açıkça iyi ve kötü, selamet ve tüm kötülüklerin anası çatallaşmasını cisimleştirir. Sol tarafta Bakire, ağacın üzerinde küçük bir İsa'lı çarmıha yakın bir yerden ölümcül günahın panzehirini, kutsanmış ekmeği alıp seçilmişlere verir; bir melek, üzerinde şu yazıların bulunduğu bir parşömen taşır: "Bak, bu, meleklerin ekmeği, hacıların gıda-

2. *The Tree of Life and Death* (Yaşam ve Ölüm Ağacı), *Salzburger Missale*'den minyatür, Berthold Furtmayr, Tuna Okulu, 1481 civarı. Münih, Bayerische Staatsbibliothek.

sıdır." Sağ tarafta, insanı afallatıcı biçimde çıplak ve tüm gözlerin ilgi odağı Havva, ağacın üzerinde kurukafaya yakın bir yerden alınan yasak meyveleri düşkünlere uzatır: "Kötülüğü besler." Üzerinde, "Bu ağaçtan ölümün kötülüğü ve yaşamın iyiliği gelir" yazısı yazılı bir parşömen taşıyan bir iskelet, yasak meyveyi yiyenlere eşlik eder. Böylece iki ölüm tasviri, evrensel anneyi çerçeveler. Bu tasvirdeki her şey yuvarlaktır: Sahne mekânı, madalyonlar, ağaç, kutsanmış ekmek ve elma, Havva'nın memeleri ve karnı; kadınlığa gösterilen grafik bir saygı. Havva'nın kompozisyonun sağ tarafındaki yeri onun önemini vurgular ve onu kronolojik olarak Bakire'den sonraya konumlandırır; Meryem figürü ilk günahı tamamen silmemiş gibi görünüyor. Bu lanetlenme dramında erkek arka plana itilmiştir: Ölümün hakkından gelen İsa, sadece ağaçta küçük bir figür olarak görünür ve ilk erkek Âdem, yarı gizlidir. İki kadının varlığı sahneye tamamen egemendir; olumsuz görüş, olumlu görüşe ağır basmış gibi görünüyor.

Hümanizm, kadınların statüsünde ve

3. *Eva prima Pandora* (İlk Pandora Havva), tablo, Jean Cousin, 1540 civarı. Paris, Louvre.



rolünde bir iyileşme olmasına katkıda bulundu mu? Jean Cousin'in *Eva prima Pandora*'sıyla (İlk Pandora Havva) (Resim 3) ilgili yorumun göstereceği gibi, yanıt açık değildir. Bazen ilk Rönesans nü'sü olduğu söylenen bu on altıncı yüzyıl tablosunda, etkileyici, idealleştirilmiş bir vücut, bir kurukafa, bir elma dalı, Pandora'nın kutusu ve bir yılanla birlikte gösterilir. Böylece kusursuz nü'ye, mitolojiden, İncil'den, eski ve çağdaş tarihten alınan, tümü *femme fatale* teması üzerine çok sayıda olumsuz imge eşlik eder. Tablo, karmaşık bir metafizik, ahlaki ve siyasal alegoriler ağıdır.

İlk düzeyde eski Pandora figürü, kutsal kitabın Havva figürüne bindirilir. Her iki gelenekte de kadın, her kötülüğün kaynağıdır. Havva teması Ortaçağ'a aittir; Ortaçağ'da unutulan Pandora teması, on altıncı yüzyılda yeniden keşfedilmişti ve büyük bir popülerlik kazanmıştı. İkisini ilişkilendirmek yeni değildi; fakat Cousin'in özgünlüğü, ikisini tek bir figürde kaynaştırmasıydı.

Ne var ki, tablonun gizemi açıklanamaz. Neden arka planda eski bir kent vardır ve yılan neden böylesine alışılmamış bir konumda, Havva'nın koluna sarılmış durumdadır? Jean Guillaume'un, başka yılanların varlığını da açığa çıkaran laboratuvar analizleriyle desteklenen araştırması, üçüncü bir kadın imgesini ortaya çıkardı: Bir engereğin ısırmasıyla ölen Kleopatra imgesini.[3] *Eva prima Pandora*'nın duruşu, Mısır kraliçesinin daha önceki birçok gravürde (Holbein'ın ünlü kapak resmi de dahil) rastlanan duruşuyla özdeş, on altıncı yüzyılda "tamahkâr, acımasız ve şehvet düşkünü kadın" olarak yeniden ilgi çeken Kleopatra'yı saptamamıza olanak verir. Peki mesaj neden bu kadar dolambaçlı sunulmuştu? Guillaume, kraliyet gözdesine, o günün *femme fa-*

tale'ına ve merkezi iktidar üzerinde en kötü etkiye sahip birine bir anıştırmayı ihtiyatlı bir biçimde öne sürer. Jean Cousin'in Havva'sı, Château d'Anet'ye taşınan, müştemilatın sahibesi, kraliyet geyiğini yere seren Diane de Poitiers'yi simgeleyen Cellini'nin perisine biçimsel olarak benzer. Olasılıkla bu yüzden, diğer üçüne olumsuz bir kadın kahraman daha eklendi. Bu idealleştirilmiş vücut ile içerdiği tehlikeler arasındaki paradoksal çelişki, Yeni-Platoncu bir kavrayışı, iyiye ulaşmanın bir aracı olarak güzel kavrayışını kuşkulu hale getirmekte ve trajik bir varoluş görüşüne işaret etmekteydi. Bu tasvirlerin her ikisinde de dikkat çeken, kadın vücududur. Güzelliğiyle ilahiye tanıklık eden kadın vücudu, üreme kapasitesi nedeniyle de hayvan krallığına yakındır. Tuhaf bir biçimde, vücudun güzelliği bir tehlike olarak görülürken, "hayvani" işlev olumlu bir biçimde yansıtılır.

Ürkütücü Bir Vücut

Biri Martin Heemskerck'e (Resim 4), diğeri Abraham Bosse'ye ait (Resim 5) iki gravürün rahatsız edici tuhaflığı, muğlaklıklarının bir işaretidir. Bu "alegoriler" az çok açık doğa, kadın, kültür ve yeryüzü kavrayışlarını gösterirler. *Natura* (Resim 4), bereket simgesi Kybele ve İsis model alınarak biçimlendirilen, bir güneş saati, bir beher, bir L cetveli ve bir kum saati de dahil, bilimsel ve teknolojik aletlerle kaplı bir kürenin karşısında, kırsal bir manzara içinde bir çocuğu emziren çok memeli bir kadını gösterir. Doğa, evrenin dişi ilkesidir: İnsanoğlunu ve kozmosu sütle besleyen iyi bir anne gibidir, yaşamın kaynağıdır.

Ne var ki, bu iyiliksever doğanın başka bir yanı da vardır: Bilimsel devrimden beri



4. *Natura*, gravür, Martin Heemskerck, Hollanda Okulu, 1572 civarı. Paris, Bibliothèque Nationale.

modern bilimi istikrarsızlaştıran yabanıl güç.[4] Bosse'nin bir gravüründe (Resim 5) başsız bir kadın, yapraklı bir vajina tasviriyle cisimleşen zararlı kadın, bu yeni doğa imgesine yanıt verir. Buradaki bitki, kadınları doğurganlaştırma gücünden ötürü ebeler tarafından, ayrıca sayısız metne ve illüstrasyona göre cadılar tarafından da kullanılan bir adamotudur. (Dürer'in ünlü *Four Witches*'i (Dört Cadı) bir adamotunun altında görünür.)

İkircikli doğa, ikircikli kadın. Heemskerck, kadını/doğayı teknoloji ve kültür dünyasının karşısına koyar; Bosse, kadın cinsel organını hem nimet hem lanet olarak, hem mucize yaratıcı hem ölümün habercisi olarak simgeleştirmek için bir adamotu kullanır.

Kadın vücudu görüşünü renklendiren bu düalizm, Nicholas Deutsch'un *Judgment*



5. *Mandragora*, gravür, Abraham Bosse, Fransız Okulu, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.



6. *The Judgment of Paris* (Paris'in Yargılanışı), tablo, Nicholas Manuel Deutsch, Alman Okulu, 1516-1524 arası. Basel, Offentliche Kunstsammlung, Kunstmuseum.

of Paris'inde (Paris'in Yargılanışı) (Resim 6) hazır ve nazırdır. Manet'nin *Déjeuner sur l'herbe*'inin bu erken habercisine uygun kelime, muğlaktır. Resimdeki giyim aşırı ölçüde düşseldir: Paris, Venüs'ün Botticelli'ci saydamlığıyla karşıtlık içinde, dönemin soylu Alman şövalyesinin giysilerini giyer. İuno'nun zengin burjuva kostümü, Minerva'nın erotik öteberisiyle karşıtlık oluşturur. "Paris'in Yargılanışı" temasının ahlaki içeriğine, uzun bir gelenek tarafından ilk günah temasıyla, ağaçtan elma toplayan Havva'yla yan yana konulan altın alma alan Venüs'le ilişkilendirilen içeriğe atfedilen önemde de muğlaklık vardır. Sayısız resimli anıştırma vardır: Paris'in tutumu, Cranach'ın ağaç baskı *The Original Sin*'indeki (İlk Günah) Âdem'in tutumunun tersidir; Venüs'ün profili, kararsız bir biçimde değil, ayakları yere sağlam basmış durmasına rağmen, Dürer'in bir boneye indirgenmiş kocaman kanatlı *Fortuna*'sının profilini anımsatır ve son olarak Minerva'nın duruşu, Dürer'in *Four Witches*'inden birini örnek alır.[5] Bütün bu biçimsel anıştırmalar, sanatçılar arasındaki düşünce dolaşımına tanıklık eder ve bu temaların Deutsch'un kafasında bulunduğunu gösterir; fakat kalmasına izin verdiği tek görünür ahlaki yorum izi, nispeten önemsiz ağaçtaki yazıdır: "Paris von Troy der Torecht" (Troyalı Paris, Ahmak). Tablonun son muğlaklığı, bu kibarca ironik sahnenin gerçek öznesindedir: Olasılıkla bir kendi kendinin portresi olan Paris figürü ve hayran olunan bir genç kız benzeri Venüs gibi ahlaki ve mitolojik anıştırmalara ve anahtarlara rağmen, ressamın bize gösterdiği şey bir erkek ile bir kadının âşıkane karşılaşmasıdır. Pek çok gravür Paris'i gözleri kapalı, Hermes'in (burada Cupid'e dönüşmüş) etkisi altında kendi hükmünü düşlerken gösterdiği halde, Deutsch bize gözleri açık ve do-



7. Alman ebenin işareti, tablo, on altıncı yüzyıl. Château de Gué-Péan, Loir-et-Cher (Fransa).

layısıyla Venüs'le bakışabilen bir Paris verir. Venüs'ün yuvarlak karnı üzerinde buluşan elleri, çiftin kenetlenmesini doğurganlık vadiyle mühürler.

Alman ebenin işareti (Resim 7), tamamen farklı bir düzendedir: Kadın gebe olduğu için, ilginin odağıdır. Tasvirin merkezinde kadının karnı, elbisesinin süslü bantlarıyla

çerçevelenir ve saçları, sandalye kolu ve en önemlisi, iyi bir doğum için uyulması gereken üç kuralı simgeleyen ebenin üç parmak makası tarafından oluşturulan keskin çizgilerle kuşatılır.

Kadın karnının gücü gebelikten ve gebeliğin gizeminden kaynaklanmaktaydı ve izleyen birkaç sayfadaki tasvirler, gebeliğin bu dönemin toplumu için nasıl bir sersemlik ve korku konusu olduğunu gösterir.

Ebenin öğütlerini dinleyen gebe kadınla ilgili bu ahlakçı görüşten sonra, daha bilimsel bir tasvirle karşılaşırız: 1631'te hekim Adrian Van Spiegel'in *De formatio foetu*'sunda yayımlanan annesinin karnındaki çocuk (Resim 8). Metnin bu görsel tercümesinde, hekimin uterus biçimindeki kadın imgesi,



8. *De formatio foetu*, Adrian Van Spiegel, Matthieu Merlan tarafından oyulan levha, İsveç Okulu, 1631. Paris, Bibliothèque Nationale.



9. *Women Who Have Given Birth to Many Children* (Çok Çocuk Doğurmuş Kadınlar), *Almanach for the Year of Grace 1677*'den ağaç baskı. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal.

gravürcü-şairin meyve taşıyıcı biçimindeki kadın görüşü olmuştur.

Bu nispeten "makul" tasvirler dışında, sayısız fantastik illüstrasyon vardı. 1677 yılına ait bir Fransız almanağından alınan Resim 9'da, rahmi dışarıda ve tuhaf ölçüde düz göğüslü bir kadın görürüz. *Women Who Have Given Birth to Many Children* (Çok Çocuk Doğurmuş Kadınlar) adlı bu ağaç baskı, Ambroise Paré tarafından yayımlanan ve broşür edebiyatı içinde sayılan bir vaka incelemesine fiilen işaret eder: İddiaya göre Dorothea adlı bir kadın, iki batında yirmi çocuk doğurmuş. O kadar ağırlaşmış ki, karnı yerde sürükleniyormuş ve



10. *La comare o riccoglitrice*, ağaç baskı, Scipio Mercurialis, Milano, jinekolojik yazı, 1618. Paris, Bibliothèque de l'Ancienne Faculté de Médecine.

boynuna takılı bir askıyla yukarıda tutulmak zorunda kalınmış. Başka türlü doğuramayacak kadar şişman kadınlara, bir on yedinci yüzyıl hekimine göre, inanılmaz ölçüde bükük pozisyonlar almaları söylenirmiş (Resim 10). 1726'da Mary Toft adlı cahil bir köylü, bir tavşanın görüntüsünden kapıldığı korkudan sonra on beş çocuk doğurduğunu iddia etti (Resim 11). İlgili hekim tavsiye istedi ve hikâye, kendi hekimlerini kadının yatağına gönderen I. George'un kulağına gitti. Bir yıl sonra dalavere anlaşıldı. Bu arada bir sürü broşür ve tanıklık, Londra'yı iki kampa bölmüştü. Yaklaşık kırk yıl sonra Hogarth, *Credulity, Supersti-*



11. *A Short Narrative of an Extraordinary Delivery of Rabbits*'in iç kapak resmi, gravür, 1727. Londra, British Library, Harry Price Collection.

tion, and Fanaticism adlı gravüründe olaya imada bulundu.

Karın gibi, memeler de ikili bir işlev görmekteydi: Erotik nesneler olarak, erkek fantezisinin temel odaklarıydılar; beslenme kaynakları olarak, normatif bir söylemin konusuydular.

Yakın zamanda Bartholomeus Ströbel'e atfedilen muazzam bir tablo olan (9,52 × 2,8 metre) *The Feast of Herodias and the Beheading of Saint John the Baptist*'te (Herodias'ın Şöleni ve Vaftizci Yahya'nın Kafasının Kesilmesi) Salomé figürü küçük bir yer işgal eder.[6] Eser çeşitli yorumlara yol açtı: On yedinci yüzyılın ilk onyıllarında Avrupa'nın parlak bir freski; Kardinal Richelieu tarafından başlatılan güçler dengesi politikası üzerine siyasal bir taşlama; Otuz Yıl Savaşları sırasında Avrupa'nın ahmaklıklarıyla ilgili bir alegori; Galler ve Buckingham prensinin bir evlilik ayarlamak amacıyla 1632'de Madrid'e yaptığı geziye bir anıştırma. Fakat bu yorumlardan hiçbiri, Salomé'nin öne fır-



12. *The Feast of Herodias and the Beheading of Saint John the Baptist* (Herodias'ın Şöleni ve Vaftizci Yahya'nın Kafasının Kesilmesi) (ayrıntı), tablo, Bartholomeus Ströbel, Polonya Okulu, 1630 civarı. Madrid, Prado Museum.



13. *Et nous aussi nous serons mères, car . . . !* (Ve biz de anne olacağız, çünkü . . . !), gravür, Jean-Jacques Le Queu, Fransız Okulu, 1793-94. Paris, Bibliothèque Nationale.

layan memeleri ve göğsünün Aziz Yahya'nın başıyla birlikte bu olağanüstü temsilindeki erotik yükle karşılaştırıldığında fazla önem taşımaz. Çıplak memelerin beyazlığı, koparılmış başın kan kırmızısıyla yan yana konularak artırılır: Kırmızı ile beyaz güzelliğin renkleriydi. Salomé "yukarı kalkık iki küçük meme"sini sergiler; memeler "o kadar yuvarlaktır ki, vücudunun parçalarından çok, tesadüfen orada olgunlaşan meyveler gibi görünürler".[7] Eşzamanlı olarak, emeğinin, dansının meyvesini bir tepside sunar. Zehirli iki adak; baştan çıkmaya ve sapkınlığa bu müthiş saygı, tablodaki en olumsuz figürlerden birine yöneliktir. Kilise Babaları, Salomé'yi (adı Barışçı, Yatıştırıcı anlamına gelen) şeytan esinli kadının prototipi olarak ele aldılar ve Salomé birçok Ortaçağ efsanesinde, cadıların kraliçesi ve gece toplantılarını düzenleyen kişi olarak ortaya çıkar.

Aşırı üslupçu sanatın ince erotizmini, Jean-Jacques Le Queu'nün kehanetçi gravürünün (Resim 13) şehvetiyle karşılaştıralım. Bir önceki tasvirde, mücevherle kaplı Şam kumaşından bir giysi giyen, melek yüzü gür saçlarla çevrili ve saltanat tacı takan Salomé, tarihsel figürlerden oluşan bir kalabalığın ortasında görünür. Le Queu'nün gravüründe, fallusa benzeyen bir peçenin değip geçtiği büyük, yuvarlak memeler, şehvetli, kararlı yüzü başlığına hapsedilen yalnız bir rahibenin sert alışkanlığını dışa vurur. Eser, siyah, gri ve beyazlı monokrom bir senfonidir; kadındaki bedensel arzunun, alt yazıyla vurgulanan cinsel ve anne karakterinin ciddi, gizemli bir tasviridir: "Ve biz de anne olacağız, çünkü . . . !" Bu, kadın ve erkek manastırlarını, manastır yeminlerini kaldıran Sivil Ruhban Anayasası'na bir imadan başka bir şey olarak okunabilir mi? Yıl, 1792'dir ve bu konunun yarattığı gürültü,



14. *Allegory of the Power of Women* (Kadınların Gücünün Alegorisi), desen, Martin de Voss (?), Flaman Okulu, on altıncı yüzyıl sonu. Charles Fairfax Murray koleksiyonu.

kadın cinselliğinden büyülenen hayalci mimarı etkilemiş olmalıdır. Onun rahibesi, Ströbel'in Salomé'si kadar rahatsız edicidir.

Ne var ki, memenin gerçek işlevi yeni doğanı beslemektir. Martin de Voss'a atfedilen ve iki olası yoruma izin verdiği için ilginç olan bir çizime (Resim 14) göre, bu işlev iktidarın sahici bir kaynağıydı. Eril bir eleştiri olarak okunabilir: Kadın, erkeği putlara ikna etmek (sağ üst köşede Süleyman olayı) ya da gücünden yoksun bırakmak (sol üst köşede Delila'ya anıştırma) için, emzirmenin kendisine bahşettiği hükümranlığı kullanır.[8] Fakat bir ululama olarak da okunabilir: Emziren anne, arka plandaki kadınların melunluğunu azaltır ve resim, parçalanan işaretleri annenin ayakları dibinde duran dünyevi herhangi bir iktidardan daha önemli bir iktidar bulunduğunu gösterir.

On sekizinci yüzyılda Rousseau ve Di-

derot'nun yazıları ve Jean-Baptiste Greuze'ün tabloları, emzirmeye yönelik olumlu bir tutuma katkıda bulundular. *The Good Mother* (İyi Anne) (Resim 15), bir Greuze tablosunu temel alan bir Alman porselen grubu, bu yeni düşünüş tarzının popülerliğine tanıklık eder. Şimdi, annelikle bütünleştirilen kadın memeleri ve rahmi, ululanmaktadır.

Kadının gerçek rolü dünyaya çocuk getirmekti ve evlatları, onun süsleriydi. Louis Binet'nin gravürü (Resim 16), kendi babasının portresi altında oturan ve etrafı ikinci karısı ve hayatta kalan on dört çocuğu tarafından

15. *The Good Mother* (İyi Anne), porselen grup, Karl Gottlieb Lück, Alman Okulu, 1770 civarı. Nuremberg, Germanisches National Museum.





16. *La paysanne pervertie*, Restif de la Bretonne, gravür Louis Binet'nin, Fransız Okulu, 1784. Paris, Bibliothèque Nationale.



17. Avusturya adağı, 1775. Viyana, Osterreichische Museum für Volksunde.

çevrilen, yazar Nicolas Restif de la Bretonne'un babası Edmé Restif'i gösterir. Hali vakti yerinde bu ailede, bu büyüklükte bir aile yaratmak için iki kadın gerekti. Sahne, bir kadının yaşamının nihai amacının onu ne ölçüde ölümle karşılaştırdığına tanıklık eder. Kadınlar çocuk doğururken, çocuklar bebeklikte ölüyorlardı. Avusturya'dan bir adak nesnesi (Resim 17), tümü ölü doğmuş sekiz küçük cesedin başucunda diz çöküp Tanrıya yalvaran bir köylü çifti gösterir: "Aziz Tanrım, sekiz çocuk sana kavuştu, bana dokuzuncusunu gönder." Dua Tanrıya olmasına rağmen, şefaatçi, dizleri üzerinde ölü İsa bulunan Yedi Kederli Bakire'dir. *Mater dolorosa*, sahneye egemendir; çünkü acı çeken kadın, onunla özdeşleştirilebilir. Bir "bilinen tehlike, kaçınılmaz arkadaş" ölüm, yaşamları boyunca kadınların tepesinde dolanıp durmaktaydı.

Kadın vücutlarının, elbette, omuzları üzerinde başları vardı; fakat sorun, bu kafaların düşünmek için olup olmadığıydı. Burada toplanan birkaç tasvir, bu konuda çeşitli tutumları sergiler. Gravürü Crispin de Passe tarafından yapılan ve sadece elitlerin bildiği, Charles Sorel'in *Le berger extravagant*'ının (Müsrif Çoban) iç kapak resmi hariç, bu tasvirlerin tümünün geniş bir dağıtımı yapılmıştı. *The Housewife* (Ev Kadını) (Resim 18), bir kadının sıkıcı işleriyle ilgili doğru bir görüş verir. Yüksükten tencereye ve "küçük serçe"nin evlendikten sonra yolunu gözlediği şeyi gösteren kaçınılmaz örekeye kadar, kadın işinin tüm aletleri burada vardır. Bu gravürün eril taydaşındaki yüz de, Arcimboldo üslubuyla aletlerden yapılmıştır; fakat bunlar evin dışındaki işlerin aletleridir, oysa kadının aletleri evin ve eklentisi avlunun içinde yapılan işlere ait aletlerdir. Ton naziktir, sertlikten ya da haşinlikten yoksundur. Yüzü bir bahçe ve memeleri küre olan bir kadın, *La belle Chari-*

18. *The Housewife* (Ev Kadını), anonim gravür, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.



19. *La belle Charité*, Charles Sorel'in *Le berger extravagant*'ının iç kapak resmi, tasarım M. Van Lochom, gravür Crispin de Passe, 1628. Paris, Bibliothèque Nationale.

té (Resim 19), topuzlu, gözlüklü ve pipolu yaşlı ev kadınıyla birlikte hüküm sürer. Sorel'in pastoral kurgu paradosinde çoban Lysis, adını Charité olarak değiştiren çoban kız Catherine'e âşıktır. Lysis, sevgilisinin güzelliğini ressam dostu Anselm'e göklere çıkararak anlatır; Anselm, onun tariflerine dayanarak Charité'nin bir portresini yapmayı önerir. Fakat şaşkınlıktan dili tutulan Lysis, resmi göremez ve Anselm, Charité'nin resmini, tamı tamına Lysis'in sözlerine uygun yaptığını açıklamalıdır: Zambak ve gülden bir ten, mercan dişler, güneş gibi parlak gözler, kalpleri tuzağa düşür-



20. *The Influence of the Moon on the Heads of Women* (Ayın Kadın Kafaları Üzerindeki Etkisi), anonim gravür, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.

mek için oltalı ve kancalı kabarık bir ağ gibi saçlar ve hepsinden önemlisi, kulağının yanı başında acısını anlatan Lysis. Taşlama, sadece ürkütücü görsel efektinden ötürü değil, Précieuse'ler olarak bilinen edebiyat kadınlarına değil, nadide dile saldırısından ötürü de ilginçtir: Sorel, Molière'in habercisi değildi.

Kadın kafalarının, ister genel doğumun, ister entelektüel elit üyelerinin simgeleri olsunlar, ayın etkisine tabi oldukları söylenmekteydi ve bu temayla ilgili ikonografi, neredeyse hangi cinsin pantolon giydiği üzerine yapılan savaşla bütünleşen ikonografi kadar genişti, fakat çok daha fazla çeşitliydi. Resim 20'de ay, bir gece sahnesini ay-



21. *The True Woman* (Doğru Kadın), anonim gravür, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.

dınlatır; ayın ışığı ve hilalleri, "Ay başlarımızın üzerindedir. Bizim bayramımız olduğuna göre, haydi içelim ve kutlayalım" diye karar veren kentli beş hoppa kızın kafaları üzerine düşer. İlk bakışta yazı, kadın hevesleriyle inceden alay eder gibi görünüyor; fakat dans eden kadınlarla ilgili böyle bir tasvirin akla getirdiği huzursuzluğun altında daha ciddi bir kaygı yatar: Resimde ufak bir değişiklik –kadınları soyundurun, daha az kentsel bir ortama yerleştirin– resmi bir cadı dansına dönüştürmeye yeterdi. Kadınların ayla bütünleştirilmesi, kolayca gece cadılarını akla getirir.

Anonim bir on yedinci yüzyıl gravürü olan *The True Woman* (Doğru Kadın) (Resim 21), "Korkunç bir iki başlı ucubeyi . . . kilisede bir melek ve evde bir şeytan"ı resmeder. Şeytan ile kadın, kusursuz bir biçimde simetriktirler: Siyam ikizleri. Resim sadece bir ruh hali değişikliğini değil, eşzamanlı ikili bir doğayı gösterir: Melek ve şeytan.

Kadının diğer ikizi, şeytan değilse, ölümdü (Resim 22). İmgelem dünyasında kadın ölümün nedeniydi, baştan çıkarılmaya karşı dayanıksızlığıyla insanoğluna ölümü getiren Havva'nın kızıydı (Resim 2, 3). Geçici ve sahte olan güzelliği ve cinselliği, onu ölümün bir kaynağı haline getirmekteydi: Gravür ve alt yazısı, bu tehlikeye karşı uyarıda bulunur.

Dahası, bir kadın için ölüm iki kat ürkütücüydü. O sadece doğa düzeninin bir parçası değildi, ruhunun varlığı konusunda bile kuşkular vardı; dolayısıyla vücudunun ölümü, ebedi ölüm anlamına gelebilirdi.

Kadının şeytani ve ölüm getirici ikiyüzlülüğüne en basit yanıt, onu başsız bir ucube olarak resmetmekti. Büyük dişil *ratio* muam-



22. *The Mirror of Life and Death* (Yaşam ve Ölüm Aynası), anonim gravür, on yedinci yüzyıl. Paris, Musée Carnavalet.


SI TU LA CHERCHE LA VOICY

ması, ölüm cezasıyla çözüldü ve kadın, sonunda işlevine indirgendi: Başı kesilen kadın, kendi ülkesine egemen oldu. Resim 23'teki ağaç baskı, metni her biri diğerinden daha olumsuz bir dizi imgeden oluşan *The Imperfection of Women* (Kadınların Kusuru) adlı broşürün iç kapak resmiydi.[9] Kadın "en kusurlu yaratık . . . doğanın süprüntüsü . . . meleklerin baş belası"dır. Başsız ve bu nedenle iyi olan kadın, sürünün bekçisi ve yün eğiricisi olarak aslına geri döner. Yün eğirici, kadınlığın ideal örneğiydi. Penelope'den Ariadne'ye, Arakhne'ye ve hepsinin en ünlüsü Moinalara kadar bir dizi mitik kadın kahraman, örekeyi, kadınlık durumunun temel simgesi, kadınlığın karakteristik göstergesi haline getirdiler.

Kadınların zihinsel yetileriyle ilgili kuşku, cinsel rol ayrımını, mekânın bölünmesini, erkekler ile kadınların gündelik temelde birlikte yaşama şeklini etkiledi.

Birlikte Yaşama

Aşk ağacı, karı ile koca arasındaki iktidar mücadelesi, eşitlik ihtiyacı ve tersine çevrilmiş dünya gibi konularda resmedilen "birlikte yaşama" ulusal sınırları, tarihsel dönemleri ve sosyal sınıfları aşan ve en elitistinden en popülerine kadar, tüm sanat biçimlerinde ortaya çıkan bir temadır. Bu evrensellik, evliliğin önemli ahlaki ve sosyal işlevini yansıtır. Bir erkekle bir kadın birlikte yaşamadan önce buluşmalıydılar ve buluşma, René Legros'nun salata kâsesi üzerindeki illüstrasyonunun (Resim 24) konusuydu.[10] Kırsal ortam, olasılıkla kırda kenttekinden daha fazla olan aşk özgürlüğünü gösterir. Aşk ağaçları, on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar aşağı yukarı aynıydı; fakat bazılarında erkekler, bazılarında kadınlar

23. *Si tu la cherches, la voici*, ağaç baskı, *The Imperfection of Women*'in (Kadınların Kusuru) iç kapak resmi, on yedinci yüzyıl. Paris, Musée des Arts et Traditions Populaires.



24. *The Tree of Love* (Aşk Ağacı), toprak salata kâsesi, René Legros, 1781. Paris, Musée des Arts et Traditions Populaires.

ağaçtaydı. Erkekler yerde olduğunda, kadınları baştan çıkarmak için şarap, müzik ve incik boncuk kullanmaktaydılar. Sabırlı dilbaz erkekler, avlarını indirmek için zor kullanmaktan uzak durmaktaydılar. Diğer yanda kadınlar saldırgan bir davranış sergilemekteydi: Bazen hediye sunarken, bazen balta ve testere de savurmakta, merdiven tırmanmakta ve erkeklerini kementle yakalamaya çalışmaktaydılar. Geleneksel rollerin tersine dönmesi, şiddete başvurmayı gerektirmekte miydi? Öyle ise, kâsenin dairesel alt yazısında, kadınlara ağaca saldırmayı ve hediye sunmaya son vermeyi öneren ses kimdir? Kim konuşuyor? Kadınlar kendi

inisiyatifleriyle değil, birinin önerisiyle şiddete başvuruyorlar.

Sorun evde kimin pantolon giyeceği olduğunda da kadın şiddeti söz konusudur. Bu temayla ilgili uzun tasvir dizisi de iki ana gruba ayrılabilir. Birinci grup tasvirde (örneğin Resim 25), mekân yatay olarak bölünür. Olasılıkla cinsiyetle bağlantılı nesnelerce (pantolon/elbise, tüfek/öreke, bahçıvan küreği/uzun saplı süpürge vb.) kuşatılmış erkek ile kadın, ikisinden birine ait olmayan bir şey üzerine kavga ederler. İkinci grup tasvirde erkek yoktur ve duran tek şey erkekliğinin bir simgesidir, fallik bir pantolondur; bir giysi, çıplak baldırlar ve açık memeler girdabı içinde kadınlar onun için kavga ederler, birbirlerinin saçını yolarlar, birbirlerini ısırırlar. Tasvir, genel olarak iktidar sorunundan çok, kadın cinselliği korkusundan kaynaklanır ve şiddetinin nedeni budur. Burada pantolon cinsel bir simge olmuştur; oysa diğer tasvir kümesinde bir iktidar simgesidir. Kadınlar kazanırsa, en kö-

25. *Who Will Wear the Pants?* (Pantolonu Kim Giyecek?), ağaç kütük, on altıncı yüzyıl ortası. Hoogstralten, Collegiate Church of Saint Catherine.



tüsü olur: Roller tersine döner. On sekizinci yüzyılın popüler bir tasviri (Resim 26), oturan, bir tür başlık takan, elinde bir öreke tutan ve bir çocuk kucaklayan kocayı gösterir; ayakta duran karısı ise, bir kask takar, belinde bir kılıç ve omzunda bir tüfek taşır. Dünya ters dönmüştür. Bu tasvirlerin sürekli tekrarlanan doğası ve resimsel imgelemden yoksunlukları, rol değişiminin yaratıcı biçimlerde değil de, sadece tersime bakımından kavranıp kavranmayacağı konusunda insanı meraka düşürür.

Bu simgesel tasvirler, günlük yaşamdan esinlendiler. Gerçeklikte belli meslekler, cinsiyetlerin şu ya da bu ölçüde birbirine karışabildikleri mekânlar yaratmaktaydı. *Roxburghe Ballads*'tan alınan ağaç baskıda (Resim 27) mekânın diyagonal bölünmesi cinsleri, sosyal grupları, faaliyetleri ve alanları ayırır.[11] Soylu erkeğin bir binek hayvanı vardır, hareket halindedir ve bir meşguliyet aramaktadır; ev kadını ise, kapısının



26. ***Woman with Musket, Husband with Distaff*** (Tüfekli Kadın, Örekeli Koca), popüler tasvir, on yedinci yüzyıl. Paris, Musée Carnavalet.



27. *The Housewife and the Hunter* (Ev Kadını ve Avcı), *Roxburghe Ballads*'tan ağaç baskı, 1500-1700. Londra, British Museum.

önünde çıkrığıyla birlikte taburenin üzerinde hareketsiz oturmaktadır. Eylem de ikilidir: Görme ve görülme. Aynı "panoptik" kompozisyona, kentsel sahnelerde de rastlanabilir.

Diyagonal kompozisyon, Jacques Stella'nın bir çizimini temel alan bir gravürü, merdiven tırabzanlarının ışık ve karanlık dağılımını yönetir gibi göründüğü *Family Evening*'i de (Aile Akşamı) (Resim 28) karakterize eder. Çizim, eril ve dişil mekânları ayıran simgesel bir sınırı açığa vuruyor, şeklinde de okunabilir. Kompozisyonun kadınlara ait tarafında genç bir erkek, olasılıkla gelecekteki karısıyla birlikte, tek gerçek cinsiyet karışımını verir. Gravür başka nedenlerle de ilginçtir. Bir kere, bir kadın tarafından, Stella'nın nişanlısı (Stella-Bouzonnet olarak da bilinir), hemcinslerinden çok az kişinin yaptığı bir zanaatı öğrenen ve geçimini onunla sağlayan Claudine-Françoise Bouzonnet tarafından yapılmıştır. İkincisi, bir tasvirin farklı ideolojilerin kaynaşmasına



28. *Family Evening* (Aile Akşamı), Jacques Stella'nın bir çizimini temel alan Claudine-Françoise Bouzonnet tarafından yapılan gravür, 1667. Paris, Bibliothèque Nationale.

nasıl katkıda bulunduğunu gösterir. Çizimin diğer iki versiyonunda, gravürler (Bonnart ve Dewismes), sadece bir tür sahnesi olan şeyi sosyal ya da kozmik düzeni kabul etme konusunda bir derse dönüştüren düzenleyici alt yazılar eklediler.[12]

Kırsal kadınlar tarlada ve pazarda dünyalarının sınırlamalarından kurtuldularsa, kentlerde de cinsiyetlerin birbirine karıştığı başlıca yer sokaktı. Sokaklar sadece insanlarıyla değil, haberleri ve söylentileriyle de canlıydı. *The Perplexities of Paris* (Paris'in Şaşkınlıkları) (Resim 29), edebiyatın ve ikonografinin tükenmez bir temasından yararlanır; kaçınılmaz yakınlıktan kaynaklanan davranış ve çatışma türlerini resimler. Bu temayla ilgili tüm matbuat, kentlerin sıradan insanlarına özgü tepki verme enerji ve çabukluğunu resmeder. Canlandırma küçük figürler, şöyle bağırıyorlar: "Kocamın dükkânının ve berbat ettiğin işin bedelini ödeyeceksin", "Şapkamı çalan hırsızı yakalayın!"



29. *The Perplexities of Paris* (Paris'in Şaşkınlıkları), gravür, François Guérard, Fransız Okulu, 1720 civarı. Paris, Bibliothèque Nationale.

ve "*Grande Picarde*, yoksullar hastanesine gidiyor".

Bu cinsel rol bölümü, kanıta gerek duyulmadan savunulabilir olmadığı için, bir endişe ve kaygı kaynağıydı. Abraham Bosse, *Man Cloaked in Malice*'inde (Kötülüğe Bürünmüş Adam) (Resim 30), bize endişeli bir erkeği, "yaslı cins"i gösterir. Bir yüzyıl sonra, kıvrık bir kol tarafından desteklenen bu eğik baş, Goya'nın *The Sleep of Reason*

30. *Man Cloaked in Malice* (Kötülüğe Bürünmüş Adam), gravür, Abraham Bosse, Fransız Okulu, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.

Engenders Monsters'ında (Aklın Uykusu Hilkat Garibeleri Doğurur) bir yenilgi işareti olarak tekrar ortaya çıkacaktı. Erkeğin yanı başında, onunla aynı pozisyonda, melankoli pozisyonunda oturan maymun evrensel sanatçının işaretidir ve insan ahmaklığının ve tutkusunun bir simgesidir. Bu tasvir, üzerinde biraz durmaya değerdir: Adamın iç sıkıntısının büyüklüğüne dikkat edelim. Egemen rol, "her şeye rağmen yine de güzel, uyumlu ikili olacak şey"in olmamasından duyulan üzüntüden, endişeden, vicdan azabından onu kurtarmış mı? Diğer cinse yapılan haksızlığın farkına varmaya engel olmuş mu? Ne var ki alt yazı bizi ontolojik ve metafizik alandan alıp, tarihsel alana götürür: Adamın sıkıntılarının nedeni, "şu tehlikeli, kötü niyetli hayvanlar"ın yuvalandağı yerde, yani kaftanındaki kadın yüzlerinde yatar.

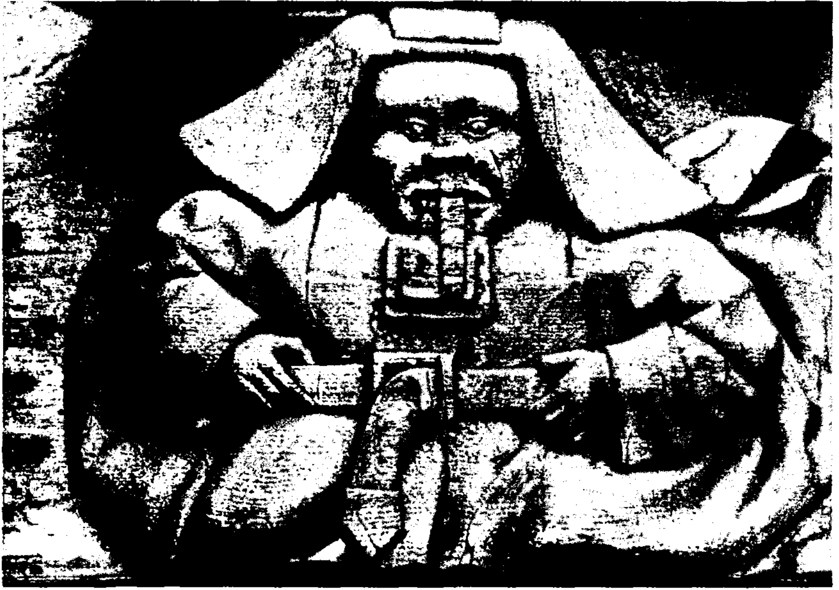
Kadın melun ve tehlikelidir. Ruh hali kontrol altında tutulmalı, lafazanlığı kesilmeli, vajinası ve ağzı kapatılmalıdır. Vajina için bekâret kemeri, tercih edilen araçtı: Mit, bekâret kemerinin icadını Vulcan'a atfetmesine rağmen, aslında on dördüncü yüzyılın sonuna doğru Padua'da bir erkek tarafından icat edildi. Konuşmaya gelince, bir koro koltuğunun alt yüzeyi (Resim 31) dili asma kilitle kilitlenmiş bir kadın tasviri taşır: Bu rahibe ya da köylü kadın da, erkeklik organının yerini işgal eden ve organın yokluğuna dikkat çeken fallik bir kemer (asma kilitli ağzın kusursuz bir taydaşı) takar. Bosse'nin gravürü elden ele dolaştığı halde, Sainte-Maurille Kilisesi'ndeki bu koltuğun alt yüzeyi hemen hemen hiç bilinmiyordu, kimsenin gözüne ilişmemişti. Kocaların karılarını susturacak bir asma kilit için dua ettikleri bu Aziz Babille'i kim görebilirdi?[13] Kadınlarda gevezelik sadakatsizlik kadar kaçınılmazdı ve kocalar, karıla-



Je ne vois point que le Graueur
Ait pour raiſon que ſon caprice,
Quand il appelle ce Reſueur.
Vn homme fourré de malice.

Car ſil eſt tout chargé de maux,
D'où procedent ils que de teſtes
De ces dangereux Animaux,
Qui trompent les plus fines beſtes:

Tout ce quil a de vicieux
Ne vient donc pas de ſa nature,
Ou bien ſil eſt malicieux,
Il ſen faut prendre a ſa fourrure.



31. Aziz Babille, ağaç kütük, on altıncı yüzyıl. Pont-de-Cé, Sainte-Maurille Kilisesi.

rının iktidar yoksunluğunu azıcık telafi eden bu durum karşısında çaresizdiler. İkonografinin ve edebiyatın bu teması giderek daha sert ifadeler buldu; Thomas Rowlandson'ın sadistçe bir çizimi, ağzında bir bizle yaşlı bir cadaloz kadının dudaklarını diken ayakkabıcı çizimi gibi.

Konuşma hakkını kadınlardan esirgemek reşit olmadıklarına hükmetmektir ve dolayısıyla onları eğitme ve görünüşlerini kontrol etme hakkını kendinde görmektir: "Moda, şu anda giysilerin yapılış tarzına verilen addır. Ona uyulmalıdır."[14] Bir zevk ve beğeni meselesi olması gereken şey, bir görev ve uyum meselesi ve dolayısıyla çok geçmeden günah ve ayıplanabilir aşırılık meselesi haline geldi. *Hic Mulier*, ya da Erkek-Kadın, iç kapak resmi (Resim 32), bir kadının kendi cinsel doğasına saygı duyması gerektiğini açıkça gösterir. Çizim, kısa saçları, tüylü bir şapka ve bir hançerle erkeğe dönüşen

genç bir kadını betimler; berber, Delila'nın Şimşon'a yaptığını arkadaşına yapmaya hazırlanır. Kitap, kadınların erkek giysilerini kopya etme münasebetsizliği üzerine uzun bir tartışmanın en heyecanlı evresinde yayımlandı. 1620'de I. James, ruhbanlardan bu rezil durumla ilgili bir şeyler yapmalarını istedi ve çağrısı bazı yazarlar tarafından da ciddiye alındı: *Hic Mulier*, toplumun tüm kesimlerinde kadınların erilleşmesinin kınanmakta olduğu bir sırada çıktı.[15] Bir buçuk yüzyıl sonra bu konudaki kaygı sürmekteydi ve Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*'sinde, "Bir kadının giyiminin bir cinsiyeti olmalıdır. Bir kadın, tepeden tırnağa kadar kadın olmalıdır" diye yazabilmekteydi.

Rütbe sınırlarına saygı göstermemek diğer önemli tabuydu. Sayısız gravür, bir köylü ile bir burjuva ya da bir aristokrat arasında, bir Türk ile bir Alman arasındaki kadar keskin bir ayrım yapmaktaydı. Anla-

32. *Hic Mulier or the Man-Woman* (Hic Mulier ya da Erkek-Kadın), iç kapak resmi, ağaç baskı, 1620. San Marino, California, The Huntington Library.



33. *Universal Masquerade* (Evrensel Maskeli Balo), tasarım Bonnart, gravür Nicolas Guérard, Fransız Okulu, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.

şılmaz bir toplum korkusu vardı. Moda, bu anlamda şiddetti: Konformizm, bireyi, ilahi olarak (ya da kraliyet tarafından) buyurulan sosyal düzeni bozmamaya zorlamaktaydı. Moda sistemi elitizme de dayanmaktaydı ve burada da şiddet vardı: On yedinci yüzyıl Précieuse'lerinin yüzlerine uyguladıkları güzellik lekeleri, bir göstergeler sistemi, sadece o alanda eğitimlilerin anlayabildiği gizli bir dil, aynı dünyaya ait olmayanlar için bir dışlama sistemi oluşturmaktaydı. Modanın lüksünde ve egemen sınıfla bütünleşmesinde de şiddet vardı. Bazı on yedinci yüzyıl gravürleri, yüzü pudralamak için un israfına duyulan öfkeyi ifade etmekteydi: Birinin alt yazısında, "Unlu kafalarınız nedeniyle ekmek bu kadar pahalıdır" denmekteydi. Moda karmaşıktı: Bir dizi ekonomik çıkarın, dinsel ve siyasal zorunlulukların, sosyal ve kültürel referans sistemlerinin görünür tezahürüydü. Duyguları dönüştürerek ve tutkuları evcilleştirerek, sadece giyimi değil, davranışları ve tarzları da yönetmekteydi. En olgun ifadesini saray toplumunda bulacak ve görgü kuralları hükümranlığının en güzel çiçeği olduğu anlaşılacaktı. İki figürü, her biri acayip maskeli, yargıcın, burjuvanın ve aristokratın giysisinin bir karışımını yansıtan giysiler ve ağaç ayakkabılar giyen bir erkek ile bir kadını profilden resmeden *Universal Masquerade*'da (Evrensel Maskeli Balo) (Resim 33) Bonnart'ın yerdiği şey, "yüzün, sıkı maskeler arkasında kaybolduğu" bu toplumdu;[16] her iki figürün maskesini çıkaran, "her şeyi açığa vuran zaman"dır. Bu "daimi karnaval"da sanatçı, hem erkeklerin hem kadınların yüksek sosyetede takmak zorunda oldukları sonsuz çeşitlilikte sabit ve aldatıcı maskeyi bize gösterir. Olasılıkla ulaşılmaz Aydınlanma ideali, saydam, görünür bir toplum idealiydi.



Bien des gens sont masqué sans être au Carnaval
Soit campagnards, soit gens de ville
De tout séxe, de tous etats, tout est habile.
A déguiser le vray, le faux, le bien, le mal
Soit pour tromper, soit pour detruire
Pour se vanger, ou pour médire.

Châcun dessous le masque des vertus
Tâche à cacher sa fourbe et sa malice
Son ambition, son envie, son avarice
Sa haine et ses moeurs corrompue
Et quoy que déquisé autant qu'on le peut être
Personne néanmoins ne veut passer pour l'être.

1706



Kadınların sadece kendilerini takdim etmeyi değil, düşünmeyi de öğrenmeye ihtiyaçları vardı. Bir kitaptan alınan Resim 34'teki gravür, eski rejimin sonunda eğitimin durumunu özetler. Oğlanlar okuma, yazma, geometri ve savaş sanatını öğrenirken, kızlar dikiş öğreniyorlar. Bu tasvir, cisimleştirdiği ideolojiyi eleştirmekte miydi, yoksa desteklemekte miydi? Yorum katmadan bu soruya yanıt vermek zordur.

34. Eğitim üzerine gravür, on yedinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque des Arts Décoratifs, Maclet Collection.

Kadınların Ortaya Çıkışı

Bu normlar karşısında, kadınlar varlıklarını hissettirmek için ne yaptılar ya da yapmaya çalıştılar? İzleyen tasvir dizisi farklı kadın kategorilerinin ortaya çıkışına odaklanacaktır.

Kadın sanatçıların eserleri arasında Artemisia Gentileschi ve Clara Peeters'in eserlerini (Resim 35 ve 36) seçip ayırmak, azınlıkların elinde bulunan kendini hissettirme araçlarına dikkat çekmektir: Şiddet ve hile. *Judith ve Holophernes* (Resim 35), âşıkane pozda bir kasabın, siyah-beyaz röprodüksiyonla inceltilen kanlı bir zalimin portresidir: Şeytan kovucu bir tecavüz temsilidir. Ünlü bir ressamın kızı ve kendisi de bir sanatçı olan Artemisia, beş ay süren bir davayla ve ününün zarar görmesiyle sonuçlanın bir tecavüzün kurbanıydı. Artemisia'nın özdeşleştiği Judith, Salomé'nin tersidir: Bir erkeğin kafasını kesen "iyi", erdemli kadındır. Kol ve bacakların şiddetli düzenlenişi, birkaç eylem türünü gösterir. Birincisi bir doğumu: Holophernes'in kafası, bir annenin iç organlarından iki "ebe" tarafından çekip çıkarılıyormuş gibi, kanlı bir yatağın üzerinde iki baldır gibi görünen iki kol arasında bir yerden çıkar. İkincisi bir tecavüzü: Bir erkek iki kadın tarafından iğfal edilir.



35. *Judith ve Holophernes*, tablo, Artemisia Gentileschi, İtalyan Okulu, 1617 civarı. Floransa, Galleria Uffizi.

Üçüncüsü, ritüel bir kurbanı. Roland Barthes, ani rol tersimesine ve kadın iktidarının kendini hissettirmesine dikkat çekerken kuşkusuz haklıdır; daha da fazlası, resim bir şiddetin başka bir şiddetle nötrleştirilmesini gösterir: Tablo, bir şeytan kovma biçimidir. Dahası, bolca yoruma neden oldu. Örneğin Daniel Buren, yorumlamanın neredeyse olanaksız olduğunu iddia eder. Tablonun vizyonu "kesinlikle yoktur, Holophernes'in baştan yoksun oluşu kadar acımasız-

ca"dır.[17] Bu, aşırı bir kadın şiddeti meselesi midir?

Aksine, sakin bir natürmorta (Resim 36) ya da başka bir dünyaya ve başka bir yaşam tarzına dönelim. Clara Peeters natürmort tarihinde önemli bir yer işgal eder. 1612'de Karlsruhe'de yaptığı bir natürmort, şaheseri olarak duruyor: Tablodaki kadehler ve kabuklar, harika odalarından, insan ya da doğa tarafından yaratılan *curiosa* koleksiyonlarından alınan çağdaş zevki yansıtır. Bu harikaların en büyüğü ve tabloyu bizim için ilginç yapanı, kadehin yedi dairesel kabartmasının her birinde yansıtılan kendi kendinin portresidir. İlk bakışta şatafatlı bir natürmort görürüz; fakat tekrar baktığımızda, her biri bir santimetreden daha az yükseklikte yedi küçük portre biçiminde, "Ben buradayım" diyen ressamı görürüz. Artemisia Gentileschi bir şiddet kompozisyonuyla, Clara Peeters, sakin bir yapıntıyla adını duyurdu.



36. ***Still Life with Vases, Goblets and Shells*** (Vazolar, Kadehler ve Deniz Kabuklarıyla Hareketsiz Yaşam), tablo, Clara Peeters, Flaman Okulu, 1612. Karlsruhe, Staatlische Kunsthalle.

Okuma ve yazma bilmek başka bir bağımsızlık türüydü. Resim 37 ve 38, yazı yazan iki kadın tasviri, kalem erbabı kadınların iki sunumunu verir. 1555 civarında yapılan birincisi, yüzü sert, ağzı sıkı sıkıya kapalı ve bakışları boş Lady Dacre'dir. Amirane siyah cüssesi dul olduğunu gösterir. Elleri yazmayla meşguldür. Kompozisyonun sol üst köşesinde, 1540'ta Holbein tarafından yapılan merhum kocasının bir portresi vardır. Zor bir kaderle mücadele ediyor: 1541 Nisan'ında bir gece, muhafızlarından birini öldürmekle suçlanan kocası, o yılın Haziran'ında asıldı. O günden beri kocasının adını temize çıkarmak için çalışmış ve sonunda 1558'de amacına ulaşmıştı. Yazı yazarken resmedilmesi tesadüf değildir: Dul bir kadın olarak tüm yurttaşlık haklarına ve yasal haklara sahipti ve sorumlu bir taraf olarak davranabilmekteydi.

İkinci tasvir de, kocasının portesinin dikkatli bakışları altında yazı yazan bir kadının tasviridir; fakat ev kıyafetleri giyer ve kişisel nesnelerle dolu bir kütüphane-çalışma odasının (tam da on sekizinci yüzyıl mahremiyetinin tasviri) mahremiyeti içinde yazar. Kadın, İsveç'in Fransa özel elçisinin karısı ve Fransız sanatı koleksiyoncusu Kontes Ulla von Tessin'dir. *Portraits of Illustrious Men*'i (Tanınmış Adamların Portreleri) üzerinde çalışırken gösterilir ve Olaf Fridsberg'in bu suluboya resmi, kadınlarla erkekler arasında başka bir ilişki tipini, entelektüel ve duygusal anlayış ilişkisini örnekler. Bu iki portrenin arasında iki yüzyıl vardır; fakat kadını kocasının bakışları altında resmetme ihtiyacı değişmeden kalır.

Mistiklerin yazı yazması, başka tür bir kocanın bakışları altında başka tür bir yazı yazmadır. Kadınların kutsal kitaptaki konumu değişmeden kaldığı halde, manevi kıvancı bedensel duruşlarla canlandırmanın



37. *Lady Dacre*, tablo, Hans Eworth, Flaman Okulu, 1555 civarı. Ottawa, National Gallery of Canada.

aracı olan hareket grameri epeyce değişti: Vecit, aşk ve hatta çocuk doğurma, metafor işlevi gördü. Bazı kadınlar gözleri kapalı ve içsel bir görüye kapanmış, bazıları gözleri açık ve göğe dikilmiş gösterilmekteydi. Vücut, ifade edilemezi ifade etmekteydi. İlahla ilişki iki biçim almaktaydı. Biri eklesiastik ve sosyal hiyerarşiyi gerektirmekteydi: Bu, dinin yoluydu. Diğeri ilahi dünyayla doğrudan, dolaysız bir ilişkiyi gerektirmekteydi: Bu, mistisizmin yoluydu, "ruhbanların hakikati kendilerine mal etmelerine karşı bir tepki"ydi. . . . "Cahilin aydınlanmasına, kadınların deneyimine, delinin bilgeliğine, çocukların sessizliğine öncelik vermekteydi."[18] Bir aşk diyaloğu kurulurdu: İsa'nın Theresa'ya, "Gelecekte, gerçek karım gibi onurumdan sorumlu olacaksın. Benim onurum senin onurundur, senin onurun benim onurumdur" dediği farz edilir.[19] Yazar Charles de Brosses, Bernini'nin Avila'lı The-



38. *Countess Ulla Tessin in Her Study* (Çalışma Odasındaki Kontes Ulla Tessin), suluboya, Olaf Fridsberg, İsveç Okulu, on sekizinci yüzyıl. Stockholm, National Museum.

resa heykelini (Resim 39) görünce, "Aşk bu ise, ben bu aşka aşinayım" diye haykırdı ve böylece görünün gerçekliğini ve Theresa'nın yaşamı üzerindeki etkisini yok etti; zira Theresa'nın hissettiği şey, onu görünüşte çelişkili dürtülerin odak noktası haline getiren harekete geçme ve yazma mecburiyetiydi: Bir mistik ve bir gerçekçi, bir tefekkürcü ve bir "iş kadını", bir kadın ve bir erkek. Theresa, tek kadın "kilise doktoru"ydu ve vücudu, ölümünden sonra da, kutsal ema-

netler biçiminde bir rol oynamaya devam etti ve bu, "doğrudan gökten gelen mesajlara duyulan bir açlığı" açığa vurmaktaydı.[20]

Doğrudan gökten gelen başka bir mesaj da, 1728'den 1732'ye kadar Paris'in Saint-Médard Mezarlığı'nda açıklanan tuhaf temaşaydı (Resim 40). Her şey, Jansen'ciliği mahkûm eden Eylül 1713 tarihli Papalık bildirisi *Unigenitus*'tan kaynaklanmaktaydı. Bu bildiri, Saint-Médard yöresinin işçilerinin protestolarına yol açtı; 1727'de

39. *The Ecstasy of Saint Theresa* (Azize Theresa'nın Vecit Hali), heykel, Bernini, İtalyan Okulu, 1641-1651. Roma, Santa Maria della Vittoria Kilisesi.





LA Dlle. HARDOUIN
S'étant fait mettre sur le tombeau de Mr. de PARIS le 3. jour 2 Aoust 1731, tous
ses membres paralitiques se raniment et s'agitent avec une violence extraor-
dinaire. Elle recouvre sur le champ l'usage libre de la parole, et dès le même
jour ses membres reprennent plus de force qu'ils n'en avoient jamais eû, et
son état de foiblesse et d'agonie se change en une santé parfaite.

ölen Diyakoz François de Pâris'nin mezarı etrafında sözde mucizeler ve mucizevi tedaviler gerçekleşmekteydi. Mezarlık, hem bir hastaneyi, hem oyuncuların çoğunluğunu aşağı sınıftan kadınların oluşturduğu bir tiyatroyu andıran bir şeye dönüştü. 1731'de Louise Hardouin diye biri, "orada hazır bulunanlar *haut mal*'a yakalandığına inanacak kadar şiddeti, korkunç acıların ve hareketler"in eşlik ettiği sağaltıcı çırpınışları ilk kez halka anlattı. Hardouin ve diğerleri deneyimlerine tanıklık ettikleri için, Tanrının kaybına ve papazlardan ve siyasal otoritelerden davalarına destek gelmemesine tepkileri, varlığını doğrulamak için enkarnasyonu tercih eden bir Hıristiyan Tanrının metinsel kanıtını taşıyan parşömenlere benzeyen vücutlarındaki işaretlerde okunabilirdi.

40. *La demoiselle Hardouin*, gravür, Restout, 1731, Carré de Montgeron, *The Truth of Miracles Challenged* içinde, Cologne, 1745-1747. Paris, Bibliothèque Nationale.

Bu mülksüz ve dışlanmış kadınların karşı ucunda, güçleri rütbelerinden kaynaklanan kadınlar vardı: Kraliçeler. Kraliyet mecazı, taban tabana karşıt iki biçim aldı: Alegori ve taşlama. Örneğin, olası her bakımdan –ülke, dönem, din, ikonografi ve kader bakımından– birbirinden farklı iki kraliçeyi ele alın: İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth, yönettiği ülkede doğan ve kendi ikonografisinin, sadece bir elit tarafından görülmesi mukadder saray siparişi tabloların yaratıcısı, kelimenin tam anlamında bir kraliçe ve Marie-Antoinette, bir kraliçe-eş, halk arasında dolaşan alaycı matbuatın kurbanı olmuş bir yabancı.

Resim 41'de Hans Eworth'a atfedilen tablo, on altıncı yüzyılın gözü ile yirminci yüzyılın gözü arasındaki mesafeyi açıkça gösterir. Bize göre merkezi figür, statik bir kompozisyonda devinim halinde olan tek figür, kaçar gibi görünüyor. Resmin hedef kitlesi olan on altıncı yüzyılın eğitimli elitine göre, izleyiciler tablonun simgesel dilini anladıkları



41. *Queen Elizabeth I and the Three Goddesses* (Kraliçe I. Elizabeth ve Üç Tanrıça) (ayrıntı), tablo, Hans Eworth (?), 1569. Hampton Court Palace.

için gerçek tema hemen fark edilebilir: Elbette Paris'in yargılanması temasıydı. Elizabeth, tuvalde gerçek bir ikon olarak görünür. Güllerle ve Tudor armalarıyla dolu arka plan onu yüceltir. Sırf iktidar nişanlarıyla (asa, taç, topuz) birlikte görünmekle, üç güçlü tanrıçayı bozguna uğratır. Kraliçe kendisine Paris rolünü verir, fakat dayanıklıdır: O, görünüşüyle bir kadın, rolüyle bir erkektir. Kraliçe ve bakire Elizabeth, sıradan ölümlü kadınlar sürüsünden farklı başka bir öze sahip görülür.

Kraliyet mecazının diğer ucunda ise, bir ahırdaki hayvanlarla karşılaşırız; İngiliz kraliyet bakiresi yerine, melez bir hayvan olarak resmedilen Fransız kraliyet çiftiyle karşılaşırız. *The Two Add Up to Just One*'da (İkisi Sadece Bir Ediyor) (Resim 42) XVI. Louis, buyurgan karısı Marie-Antoinette'in, başı yılanlarla kaplı dişi bir sırtlanın kıçına yapışan bir keçidir. İki başlı olduğu ve iki parçası karşıt yönlere çekiştirdiği için önemli olan bu melez ucubenin



42. *The Two Add Up to Just One* (İkisi Sadece Bir Ediyor), Varennes'e kaçışlarından sonra XVI. Louis ile Marie-Antoinette'in karikatürü, 22 Haziran 1791. Paris, Bibliothèque Nationale.

oluşumunda iki monark eşit pay sahibi görünmelerine rağmen, karikatür tarafsız değildir. Resme eşlik eden metinde "evcil domuz" olarak tarif edilen XVI. Louis, aptallıkla, edilgenlikle ve beceriksizlikle suçlanır. Ne var ki, bir kadın ve bir yabancı olarak karikatürcülerin gözde hedefi kalan karısına, alışılmış dişi kötülükler duası layık görülür. Louis'nin başındaki boynuzlar, Marie-Antoinette'in sözde şehvet düşkünlüğünü ve cinsel doyumsuzluğunu simgeler. Kibri ve beyhudeliği, başındaki tavus kuşu tüyleriyle (olasılıkla dönemin kadınları tarafından takılan tuhaf şapkalara da bir anıştırma) gösterilir. Kana susamışlığı, leşle (onun aşırı zevklerini doyurmak için açlıktan ölen yoksullar) beslenen bir hayvan, sırtlan olarak resmedilerek gösterilir. Başındaki yılanların simgelediği ölümün bir habercisidir; kraliçeyi, kaderini –başı vurulma– paylaştığı Medusa ile ilişkilendiren "bu kadar çok fallus".[21]

Bu tür hayvan biçimli temsiller, başka



43. *The Discovery of Witches* (Cadıların Keşfi), ağaç baskı, Matthew Hopkins, Londra, 1647. Paris, Bibliothèque Nationale.

kadınlara da uzandı: Cadılar. Cadı ikonografisi, mitik ve tarihsel boyutlarından ötürü, geniştir. Cadılık tasvirleri tüm dönemlerde ve tüm ülkelerde, hatta cadı avı pratiğinin bilinmediği yerlerde bile, her düzeyde izleyiciye ulaştı. Goya, mitin yaygınlığının mükemmel bir örneğidir. Tarih ile mit birleştiğinde, ikonografi en zengin düzeyindeydi. Matthew Hopkins'in ünlü *Discovery of Witches*'inde (Cadıların Keşfi) (1647) rastlanan Resim 43'teki tahta baskı, iki cadının sorgusu sırasında ünlü "Cadı Bulucu General"in (Hopkins'in kendine yakıştırdığı ad) tam boy bir portresini verir ve iki yaşlı kadının hikâyesinin, La Belle Charité'nin portresinin âşığının tarifinin ürünü olması kadar doğru bir yorumudur. Yaşlı, tek bacaklı bir dilenci olan Elizabeth Clark, melez ve kusurlunun tasvirleri olan kendi "cinler"inden (vücut bulan şeytanlar) söz eder. Diğer yaşlı kadın, Hopkins'in bize dediğine göre "hiçbir ölümlünün icat edemediği" cinlerinin adlarını verir. İngiliz cadı betimlemeleri genellikle geniş bir faunayı kapsadığı halde, Alman ve Fransız gravürleri, çoğunlukla hayvana dönüşen cadıları göstermekteydi. Burada iki yaşlı kadın bir odada, statik bir pozda ve kadınlar için alışılmış bir iç mekânda otururlar; oysa cadılar genellikle bataklıklarla ya da diğer boş arazilerle bütünleştirilmekteydi ve genelde gezginciydiler. Geleneksel olarak kadınlara ait olan nesneler sapkın amaçlar için kullanılırdı: Saplı süpürge ev içi mekândan kaçmak için kullanılırdı; sağaltıcı merhemler şeytanları cezbeden krem haline gelmekteydi; kazanlar cenin pişirmek ya da şeytani karışımları kaynatmak için kullanılırdı. Fakat tersine çevrilen bu dünya, sadece simgesel değildi: Yüzlerce kadın, güya tohumunu ektikleri düzensizliğin bedelini yaşamlarıyla ödedi.

Brueghel'in bir cadıya benzeyen ünlü *Dulle Griet*'i (Resim 44), bize savaş dünyasını tanıtır. Devasa bir kadın, simyadan ve Hieronymus Bosch'un tablolarından alınan simgelerle dolu cehennemi bir manzaranın ortasında ilerler. Başına taç yerine bir tencere geçirmiştir, kılıç sallar, sol elinde demir bir eldiven vardır, koltuğunun altında altın bir sandık taşır ve saçma ganimetlerle dolu sepetler ve kaplar yüklenmiştir. Etraftaki düzensizliğe aldırmadan gözlerini dikmiş ileri bakmaktadır ve işgal ettiği yer, acayip cüssesi ve giysilerindeki geniş renk alanları nedeniyle kompozisyonun merkezi öğesidir.

Dillere destan "elinde kılıç cehenneme yürüyen öfkeli kadın", bir tür açgözlü Don Quixote, *Mother Courage*'ın (Cesaret Ana) bir habercisi midir, yoksa yoluna çıkan her şeyi yok eden acımasız savaşın bir simgesi midir? Melun ya da talihsiz Margot'nun arkasında, beyaz giyimli küçük bir biçim, iyi Margaret (Antakyalı Azize Margaret) bir mindere bağladığı şeytanı mağlup ederken, etrafında küçük kadınlardan oluşan bir birlik bir güruh cinle yiğitçe dövüşür. Sahne kadınlarla doludur ve erkek figürler ya cehennemle ilgili ya da alegoriktirler. Bu, Brueghel'in kadınların iyi ve kötü yanlarını kabul etmesi olabilir mi? Alegori, göründüğünden daha muğlak olabilir. Kadın iyi midir? Melun mudur? *Dulle Griet*, "kadın şiddetinin, çalkantılı on altıncı yüzyıl Avrupa'sının kolektif bilincine hücumudur".[22]

Urs Graf'ın çizimi *Lancer and Girl* (Süvari ve Genç Kız) (Resim 45), buraya toplanan tasvirlerin en gerçekçisidir. Jacques Callot'nun çizimleri gibi, yaşamdan alınmıştır; ahlakçılık, simgecilik ya da propaganda



44. *Dulle Griet*, tablo, Pieter Brueghel, Hollanda Okulu, 1563-64 civarı. Antwerp, Mayer Van der Bergh Müzesi.

tarafından çarpıtılmamış bir skeçtir. Graf, askeri yaşamı gözlemleyebilecek ideal bir konumdaydı. Graf'ın genç kadını, belinde çantası ve hançeriyle, çoğunlukla askerlerin pasaklı kadınları olarak ordulara katılan ve çatışmalara, baskınlara ve ganimet paylaşımına açıkça katılan sayısız serseriden biridir.

Kadınlar isyanlarla kamusal alana da girdiler. Ekmek isyanları en iyi bilinen vesilelerdi; fakat kadınlar, özellikle on altıncı yüzyılda dini protestolara ve siyasal kargaşalara da katıldılar. Lucas Cranach'ın çizimi (Resim 46), Protestan Reformasyon'dan yana bir propaganda kitapçığı için yapılan bir skeçtir. Kadınlar –kasabalı ve köylü, yaşlı ve genç kadınlar– harman sopaları ve yabalarla keşişlere ve papazlara saldırırlar. Kurban seçiminde şaşılacak hiçbir şey yoktur: Eklesiastikler Luthercilerin ve kadınların gözde hedefleriydiler ve uzun süreden beri tüm kötülüklerin kaynağı, şehvetin cisimleşmesi olarak görülmekteydiler. Diğer yanda, Cra-



45. *Lancer and Girl* (Süvari ve Genç Kız), tüy kalem çizim, Urs Graf (1485 civarı-1527?), İsveç Okulu. Berlin, Archiv für Kunst und Geschichte.

nach'ın kadın acımasızlığına duyduğu hayranlığını hesaba katsak bile, bir erkeğin kadın şiddetini istemesi, özellikle bu tür şiddetin hem sözle hem tasvirlerle yaygın bir biçimde kınandığı bir zamanda, birçok bakımdan ilginçtir.

Resim 47'de kente söylentiler yayan İngiliz genç propagandist, kanılarını ceketine takar. Yeri ve büyüklüğüyle kompozisyona egemen olan bu kadına, mahkûmlara bildiri dağıtan ve askerlere kabul ettirmeye çalışan iki kadın ve elinde oy hakkı taraftarı bir bebek bulunan küçük bir kız eşlik eder. Bu kadınlar, 1768'de ilerici düşüncelerinden dolayı hapis cezasına çarptırılan, Diderot'nun ve d'Holbach'ın dostu John Wilkes'in özgürlüğünü desteklemektedirler. Olay, Fransız Devrimi'nden yirmi yıl kadar önce bir Londra hapishanesinin önünde gerçekleşir.

Louis Boilly'nin *The Triumph of Marat*'da (Marat'nın Zaferi) (Resim 48) bize gösterdiği şey, iyi devrimin, kadınların yer aldığı bir devrimin doruğudur. Tarih, 24 Nisan 1793'tür. Halkın Dostu (Marat), mec-

46. ***Five Monks Beaten by Women*** (Kadınlar Tarafından Dövülen Beş Keşiş), Büyük Lucas Cranach, Alman Okulu, 1537 civarı. Berlin-Dalhem, Preussischer Kulturbesitz.





47. *The Wilkes Rios* (Wilkes Ayaklanmaları), tasarım John Collet, gravür Okey, İngiliz Okulu, 1768. Londra, British Museum.

lisin toplandığı salona zaferle taşınmaktadır. Bu, sivil bayramlar gibi olaylar resmileşmeden önce kendiliğinden bir devrimci kutlama örneğiydi. Marat'yı alkışlayan insanlar arasında bir yüz, izleyiciye dönen tek yüz, ilgimizi çeker. Figürü ayırt etmek zordur: Bir baldırı çıplaklar başlığı ve devrimci bir rozet takan bu figür, erkek gibi giyinen genç bir kadın ya da efemine yüzlü genç bir erkek olabilir. Diğer portrelerle karşılaştırmanın gösterdiği gibi, Boilly olabilir mi, yoksa geleneğin dediği gibi, devrimci kadın lider Théroigne de Méricourt mudur? Cumhuriyetçi duyguları kıskanç bir hasım tarafından sorgulanan Boilly, kendisini karalayanları şaşırtmak için bu eseri yaptı; eser 1794'te tamamlandı. Ressam, gözden düşen bir kadın kahramana saygılarını mı sunuyordu? Yoksa kendisini resmetmenin çekiciliğine mi kapıldı? Ne olursa olsun, kadınlar için bu, devrimde bir dönüm noktasıydı: Üç ay sonra Marat, Charlotte Corday, bir "kadın Yehuda" ta-



48. *The Triumph of Marat* (Marat'nın Zaferi), tablo, Louis Boilly, Fransız Okulu, 1794. Lille, Musée des Beaux-Arts.

rafından öldürüldü ve Kasım 1793'te bir kararnameyle tüm kadın kulüpleri ve dernekleri kapatıldı, kadınların sesi uzun bir süre boğuldu.

Boilly'nin tablosunun Johann Heinrich Füssli'ninkiyle (Resim 49) karşılaştırılması, on sekizinci yüzyılın sonunda söz konusu olan şeyin ağırlığını gösterir: Kadınların kamusal yaşama katılmalarına izin mi verilecekti, yoksa tekrar sessizlik içinde yaşamaya mı gönderileceklerdi? Füssli'nin tablosunun adı, *Das Schweigen*, sessizlik, dilsizlik, sükûnetini koruma anlamına gelir. Füssli'nin saç buklelerine ve dalgalarına alışılmış hayranlığı, Shakespeare'in üslubuyla betimlediği kadın kahramanlarının parlaklığı ve hareketliliği ve yüzlere ilgisi dikkate alındığında, burada bütün bu yüklemlerin yokluğu, onun bu kadını ne kadar yalnız göstermek istediğini açıkça gösterir: Oturmuş, yüzü gizlenmiş ve omuzları düşmüş bu kadın kendisini bize cepheden sunar. Tutumu kamusal yaşamı tümden terk etme, ka-

musal yaşamdan tamamen yabancılaşma tutumudur; kendi iç benine kapanan bir kadın. Yüz yıl sonra Edvard Munch, dünya karşısındaki korkuyu ve elemi ifade etmek için, benzer bir cepheden poz kullanacaktı.

Bu ikonografik incelemenin sonucunda, "kadınların aynası" bazı durumlarda alt yazıların dayattığı çeşitli olası yorumlara ve anlamlara rağmen, kimi değişmez özellikleri yansıtır. Hepsinden önce dişi imgesinin çatallaşması dikkate değerdir: melek/şeytan, tanrıça/hayvan, yaşam/ölüm, Havva/Meryem. Kadından, hemen hemen her zaman ortalama, "normal" bir konum esirgenir. Bazı temalar değişmez ve her yerde hazır ve nazırdırlar: Kadının ayla bütünleştirilmesi, kimin pantolon giyeceği üzerine mücadele, efemine erkek, Paris'in yargılanması, başsız kadın (Neolitik heykelciklerden Marcel Duchamp'ın son tablosuna ya da Max Ernst'in *Femmes cent têtes*'ine kadar, erkekler, kadınları başsız göstermede ısrar ettiler), kadın vücudundaki histeri. Son olarak cinsel ihlal, önemli bir tabuydu: Kadınların alenen konuşması ya da erkek giyimini ya da karakteristiklerini benimsemeleri tehlikeliydi. Bunu yapmak dünyayı tersine çevirmekti. Kadının "âdet sırasındaki ruh hali"ne bağlı olan birçok dünya görüşü, dünyaya çocuk getirmede hissettiği doyum, yaşam verme yeteneği; bütün bunlar, onu korkunun hem öznesi, hem nesnesi haline getirdi ve onun düşünme yeteneğiyle ilgili kuşkulara ve dolayısıyla *ratio* (akıl) dünyalarından dışlanmasına yol açtı.

Tarihçiler arasında bir ikonograf olarak yazıyorum. Elbette bulgularım, nesneleri görüş tarzımı etkilemiştir. Tarihçileri genel olarak heyecanlandıran bazı tasvirlere, sanat



49. *Das Schweigen*, tablo, Johann Heinrich Füssli, İsveç Okulu, 1799 civarı. Zürih, Kunsthaus.

olarak yüksek değer verilmezken, bazıları önemsenir.[23] Tasvir seçimim çok öznel olabilir mi? Bir tür bilinçdışı iştahsızlık, kadının iktidar merkezi mutfakla ilgili tüm tasvirleri zihinden çıkarıp attı mı?

Benim metnim, tasvire öncelik verdi ve okuyucu, kaçınılmaz bir bedel ödemek zorundaydı: Metinsel söylem geleneklerinin, akademik yazıda beklenen geçişlerin, görsel iç ilişkilerin dolaysızlığına uyum göstermesi zordur. Bu nedenle bu görsel gezintiyi Roger Caillois'nın sözleriyle bitiriyorum: "Bu metnin tatsız kısalığına daha da üzülüyorum. Daha dolu sayfalar, okuyucuyu düş görmeye yöneltmekten fazla bir şey pek yapamaz ya da en iyi durumda düşünme için bir kalkış noktası işlevi görebilir."[24]



iki

Onun Hakkında Çok Şey Söylendi

Her Şeye Rağmen Kadın Nedir?

Erken modern Avrupa'nın her tarafında toplumsal cinsiyetten söz edildi ve kadınlar resmedildi; fakat belli temalar ve yapılar, pek çok temsilin ortak yanıydı. İster erkeklere benzesinler, ister farklı tanımlansınlar kadınlar, bir şekilde erkeklerden aşağıydı. Hiyerarşik düşünme alışkanlığı, cinsiyetler konusunda güçlü kalmaya devam etti; Avrupa'nın Yeni Dünya halkları ve Afrikalılarla ilgili kavrayışlarının bir ilk adımı. Düzenli baba-egemen ailenin düzenli devletin hem temeli, hem metaforu sayılması, hiyerarşik tarzı kuşkusuz güçlendirdi. Gökler doğa felsefecileri için ayrı semavi niteliklerini kaybettiğinde ve üstünlük statüsü iddiası olarak aristokrat doğuşa meydan okunduğunda bile, erkeklerden çok kadınları cinsel özellikler temelinde sınırlamak için nedenler bulundu.

Yine de tüm kadınlar, özürleri bakımından özdeş değildi. Françoise Borin'in sanatsal temsillerle ilgili denemesinde gösterdiği gibi, ya çok kötüydüler, ya çok iyi: Havva ve Meryem (Havva, Âdem'den daha fazla günahkâr ve Meryem, İsa'dan daha az kutsal), orospu ve iffetli eş, hayırseverlik figürü ve savaşın ve yıkımın ürkütücü simgesi. En iyi durumlarında bile, aklın tam güçlerinden yoksun sayıldılar.

Bu mecazların çoğu, erkekler tarafından erkek izleyici ya da okuyucu için yapıldı. Eski geleneklerden, mevcut göreneklerden ve mesleki çekişmelerden; yakın ve uzak kadın deneyimlerinden; erkek umutlarından, fantezilerinden ve korkularından yararlandı. Ortaya çıkan portreler ve tarifler, bu geniş fırça darbelerinin gösterdiği kadar tekdeğerli değildi. Rabelais gibi yazarlar, karşıt yorumlara açık kapı bıraktılar. (*Tiers livre*'inde daha fazla ayıp eden: Kocasını hep boynuzlayan kadın ya da hiç kimsenin başka birinden istemeye hakkı olmadığı türden garantiler isteyen takıntılı Panurge?) Komik türler, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini tersine çevirdiler: Natüralistler ile ahlakçılar arasındaki anlaşmazlıklar, okuyucuları farklı

konumlar arasında tercih yapmaya davet etti. Rousseau'nun bile, ikinci düşünceleri vardı.

Jean-Paul Desaive, erken modern edebiyattaki toplumsal cinsiyet oyunu betimlemesinde *feminine counterculture* terimini kullanır. Kadınlar edebi eserlerin okuyucuları ve daha sonra yazarları olunca, yazılar, erkek yaratıcıların hayal etmediği anlamlar kazandılar ve hazlar getirdiler. Erkekler için kadınlar yazma için bir vesile (bir sevgili ya da bir sanat perisi), ahlaki eğitime ihtiyacı olan okuyucu ve yazarın düşleri için bir çanak işlevi görmekteydi. Desaive şiir ve roman dışında çalışan yazarlara yönelince, daha kanlı canlı insanlar ortaya çıkar: On altıncı yüzyılda evlilik öncesi birliktelik imgesiyle hiyerarşiyi yumuşatan Etienne Pasquier, bağımsızlığın keyfini süren Mme. de Sévigné, dostluklarını erkeklerle sınırlarken tavladığı kadınları büyüleyen James Boswell.

Eric Nicholson'ın betimlediği tiyatro dünyasının da muğlaklıkları vardı. Kadınların izleyici ve oyuncu olarak bulunmalarına izin verildikten sonra bile, sahne, ataerkil evlilik kalıplarının, temelleri sarsılmasa da tartışma konusu yapıldığı hem nükteli hem tehlikeli bir yerdi. Örgü kendi kendine gelişir ve çoğunlukla karşı cinsin giysilerini giyen oyuncular rollerini öyle oynardı ki, günahkâr fahişe ya da zinakâr kadın, iffetlilik taslayan kızdan daha iyi görünebilir ya da itaatkâr olmayan karılardan çok zorba kocalarla alay edilebilirdi. Aphra Behn gibi kadınlar oyun yazmaya başlayınca, zorunlu evliliğe saldırı Molière'inkinden daha da güçlü oldu.

Kadınlar ve toplumsal cinsiyetle ilgili Aydınlanma söylemini saptayanlar arasında Aphra Behn'ler yoktu. Michèle Crampe-Casnabet'nin denemesi, özgür yetişkin erkeği evrensel insan modeli haline getiren on sekizinci yüzyıl filozoflarını gösterir. "Kadın", pek çok *philosophe*'un, erkeğinkinden daha az soyut ve daha fazla somut bir akıl bahşedilmiş saydığı özel bir vakaydı. Cinsellikleriyle ve vücutlarıyla sınırlı kadınlar, Montesquieu'de erkeklere egemen olmak için çekiciliklerini kullanarak, en kötü durumdaydılar; Rousseau'da erkekleri memnun etmek için

yaşayarak, Kant'ta erkekleri daha yüksek ahlaka yönlendirerek en iyi durumdaydılar. Birkaç düşünür, bu uzlaşmayı reddetti: Helvétius kadınlar için eşit eğitimde, Condorcet eşit vatandaşlık haklarında ısrar etti. Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*'ında Rousseau'ya karşı akıl yürütürken olduğu gibi, kadınlar Aydınlanma savlarını farklı amaçlarla da kullanabildiler.

Evelyne Berriot-Salvadore'un tıp ve bilim üzerine denemesinde gösterdiği gibi, kadınların başına bütün bunların gelmesine neden olan şey vücutlarıydı. İncelemekte olduğumuz üç yüzyıl boyunca, erkek hekimler kadınların gizemli delikleri ve doymak bilmez cinsel iştahları hakkında daha fazla şey öğrenmeye çalıştıkça, anlaşmazlık devam etti. Aristoteles'in ve Galenos'un ileri sürdüğü gibi dişi, eksik ve alt konumda bir erkek miydi, dişinin cinsel organları tersyüz edilmiş erkek organları mıydı? Yoksa o tekil organa, anneliğin ve histeri "öfkeleri"nin kaynağı uterusa sahip (Galenos'un başka bir görüşüne göre) tam oluşmuş fiziksel bir varlık mıydı? Erkekle birlikte gebeliğe tohum katkısında bulunmakta mıydı, yoksa sadece cenini mi besliyordu? Mikroskop yumurtaları ve spermleri açığa vurunca, hangisinin daha önemli olduğu tartışma konusu oldu. Hekimler ister vücut ile doğa arasındaki benzerliklerle ilgili eski öğretiye, ister geç on yedinci yüzyılın yeni mekanik materyalist felsefesine uygun çalışsınlar, kadınların rollerini gerekçelendirmek ve kadınların sözde istikrarsızlığını açıklamak için tıbbi betimlemeler kullanıldı. Tartışmalarda en azından kadın sağlığına ve gebelik için gerekli olduğuna ya da gebeliği kolaylaştırdığına inanılan kadın hazzına ilgi gösterilmekteydi. Ve ebeler kendi sanatlarıyla ilgili yazı yazmaya başladıklarında, bu söylemi benzer biçimlerde kullandılar (kızgın bir rahim, kısırlığa yol açar); fakat, kendi alanlarına izinsiz giren erkek cerrahlara karşı çıkıp mütevazı kadınların kendi cinslerinden sağaltıcı istediklerini iddia ederek, söylemi kendi çıkarlarına da dönüştürdüler.

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, kendi organlarıyla

eksiksiz, azgın olmaktan çok kırılgan, kocasına şirin bir arkadaş ve çocuklarına iyi bir anne olacak kadar eğitimli rakip bir kadın imgesi ortaya çıkıyordu. Fakat burada sunulan vakalar, bunun da üst-belirlenimli, diğer kültürel pratiklerle bağlantılı, hem erkeklerin hem kadınların karma yorumlarına müsait olduğunu gösterir.

N.Z.D. – A.F.

8

Edebiyatın Muğlaklıkları

Jean-Paul Desaive

Bir Vesile Olarak Kadınlar

EDEBİ METİNLER, EN AZINDAN bireysellikleri zararına kadınlıklarını kutsayarak, birçok bakımdan kadınları tehdit ettiler. On altıncı yüzyıl Fransız şiirinde kadınlar sadece bir tek nedenle vardı: Şairin yeteneğini göstermesine olanak vermek. Yok edici bakışlar, pembe beyaz tenler, öldürücü çekicilikler erkek şehidin meziyetlerini vurgulamaya hizmet etmekteydi; kadınlar, salt görüntüye indirgenmekteydi. Zamanın gizemli simyası ve ders kitapları sayesinde bugün Fransa'da eğitimli insanların hâlâ ezbere okuyabildiği üç ya da dört şiir arasında, Ronsard'ın aşağıdaki sonesi de vardır:

> Quand vous serez bien vieille, au soir, à la chandelle,
> Assise auprès du feu, dévidant et filant,
> Direz, chantant mes vers, en vous émerveillant:
> "Ronsard de célébrait, du temps que j'étais belle!"
>
> Lors, vous n'aurez servante oyant telle nouvelle,
> Déja sous le labeur à demi sommeillant,
> Qui au bruit de Ronsard ne s'aille réveillant,
> Bénissant votre nom de louange immortelle.
>
> Je serai sous la terre, et, fantôme sans os,
> Par les ombres myrteux je prendrai mon repos:
> Vous serez au foyer une vieille accroupie,
>
> Regrettant mon amour et votre fier dédain.
> Vivez, si m'en croyez, n'attendez à demain:
> Cueillez dès aujourd'hui les roses de la vie.

Bir ihtiyarlıktır, bir gün aldığında sizi,
Mumla, ocak başında yün eğireceksiniz,
Anıp mısralarımı coşup diyeceksiniz:
"Güzellik çağımda Ronsard ne çok övdü beni"

Ama kimse olmayacak duyan sesinizi
Yorulmuş, o çoktan uyuklayan hizmetçiniz
Kalkacak yerinden Ronsard adı geçer geçmez
Kutsayacak ölümsüz övgüler isminizi.

O zaman beni toprak olmuş bulacaksınız,
Habersiz bedenimden bir rahat uykularda:
Sizse iki büklüm ihtiyar ocak başında;

Aşkıma, boş kurumunuza yanacaksınız.
Beni dinlerseniz yaşamaya bakın hemen:
Gün bugün, gülüp eğlenin daha vakitken.[1]

Bu muhteşem ve tehdit edici metnin, ilk önce "oturmuş" ve daha sonra "iki büklüm" diye tarif edilen bu yaşlı Helen'in arkadaşı olan meçhul, fakat gerekli hizmetçiyi uyandırdıktan çok sonra beklediği şöhrete ulaşan bir şairden gelmesi anlamlıdır. Burada kadının bağımlılığı ve aşağılığıyla ilgili iki imgeyle karşı karşıyayız: Bitkin düşürücü meşakkat ve alçaltıcı yaşlılık. Fakat Helen'i kraliçenin onurlu hizmetçileri arasından alıp yalnız bir hizmetçinin pespaye arkadaşlığına götüren bir yalnızlık ve terk edilmişlik imgesiyle de karşı karşıyayız. Bu kadında dayanıklı olan tek şey, ona şairden gelir, fakat şairin kendi şanının saf bir yansıması olarak: Ronsard olmasaydı, "ölümsüz övgü" olmazdı ve ölümsüz övgü olmasaydı, Helen olmazdı. İşte söylediğimin kanıtı.

Keşke sadece bu sone ve bu Helen olsaydı. Övgüye değer düşünce ve biçim birliğinden ötürü bu şiire hayranız; fakat bu şiir, Hélène için yazılan ve aynı gereksiz elem temasının ya taslakları ya da tekrarları gibi görünen diğer 136 şiir bağlamında okunduğunda bu nitelikler, bir bakıma sulanır. Şairin *Amours de Cassandre*'ı ile *Marie*'si de, benzer bir çizgi benimser. Zamanın başka bir şairi, Philippe Desportes, şarkılar, dörtlükler, mersiyeler, *plainte*'ler (figanlar) ve *complainte*'ler (şikâyetnameler) bir yana, *Amours de Diane* üzerine en az 155, *Amours d'Hippolyte* üzerine 88, *Cléonice* üzerine 104 ve *Diverses amours*'da kırktan fazla sone üretti. "İşte acılarımın sicili!" diye ilan ediyordu. Bu kadar çok manzumenin, "üzüntülerle, iç çekişlerle, eserlerle, alevlerle ve gözyaşlarıyla ödemenin bedelini, terk edilmenin, biricik ödülüm"ün nesi iyiydi?[2] Ya-

nıt basittir: Ödül, zalim güzelin kollarında değil, prensi cömertliğe meylettiren edebi şandadır. Desportes, kendi payına, denildiğine göre biri sadece bir sonenin karşılığı olmak üzere, birkaç manastırla ödüllendirildi. Bugünün reklamcılığıyla alakasız bir kültürel eğlence biçiminde daha geniş bir izleyici kitlesinin yararına ödül de vardı: Bu şiir, bizim reklamlarımız gibi, erkek fantezisi tarafından çarpıtılan bir kadın imgesi, kadınların hoşlarına gitsin ya da gitmesin, hesaplaşmak zorunda oldukları bir imgeyi tedarik etmekteydi. Tütsü bulutlarının üzerindeki kaidelere tünemiş dilsiz tanrıçalar, şairlerin saygısını zor geri çevirebilirlerdi.

Rönesans, güzelliği ilahın algılanabilir bir tezahürü olarak kutsadı ve kadını, bu ilahi özün coşkusu olarak övdü.[3] Maurice Scève'in *Délie*'si, bu neoplatonik aşk anıtlarının belki de en görkemlisiydi: "Dünyanın uyumunu yaratan ilk güç, cismani iyeliğin dışlandığı . . . manevi çileciliğin bir önkoşuludur."[4] Sir Philip Sidney'nin *Astrophel and Stella*'sındaki mutsuz aşkları, aynı biçimde arınmış ve metaforiktir. Sevgilisine adadığı 108 sonenin ve 11 şarkının tümünde Sir Philip, uyurken ondan bir tek öpücük çalmaya cüret eder.[5]

On altıncı yüzyılda Avrupa'yı kasıp kavuran dize tufanı duygu ve güzellik mucizeleriyle doluydu ve tumturaklı retorik ile mitolojiye, âlimane göndermelerin uyumlu bir çorbası eşlik etmekteydi. Ne var ki, şair değişmez bir biçimde kendi coşkularının, kendi ebedi yaralarının, kendi binlerce ölümünün şarkısını söylemekteydi: Kadınların sahici bir varlık olarak değil, bir vesile olarak işlev gördüğü narsisist tek kişilik bir gösteri. Bazen aynı mesajın sonsuz tekrarından bıkan duygusuz âşık, tonunu değiştirir: Örneğin, hep yenilikçi Ronsard, oldukça açık saçık bir methiyeyi, üst tabaka hanımlardan çok daha az mızmız olabilen oda hizmetçilerine adadı:

L'amour des riches Princesses
Est un masque de tristesse:
Qui veut avoir ses esbas
Il faut aimer en lieu bas.

Zengin prenseslerin aşkı bir hüzün maskesidir: Eğlenmek isteyen [erkek] aşağı yerlerde sevmelidir.[6]

Fakat dikkat edin: Bu, hâlâ edebi bir beylik laftır. Klişeden kurtuluş yok mu? Nadiren; örneğin, oyun oynamayan bir kadının, Louise Labé'nin şu şiirinde olduğu gibi:

Je vis, je meurs: je me brûle et me noye
J'ay chaut estrème en endurant froidure.

Yaşıyorum, ölüyorum: Yanıyorum ve boğuluyorum. Soğukta kalsam da, yanıyorum.

Ya da yine Ronsard: Oldukça geleneksel *Bocage royal*'ın ortasında, genç bir erkeğin kuzenine engellenen aşkını fiili deneyimin tüm coşkusu ve keskinliğiyle betimleyen şaşırtıcı bir "nutuk"la karşılaşırız. Bu olayda gerçek aşkın önündeki engel güzel sevgiliden değil, genç erkeğin annesinin herkesin istediği bir evliliğe izin vermemesinden kaynaklanır. Âşığın babası oğlunun ıstırabını anlar, fakat elinden bir şey gelmez:

. . . pour autant que vieillesse m'a fait
Par maladie impotent et desfait
Je ne sçaurois à ton vouloir complaire,
Car désormais ce n'est plus mon affaire
De me mesler de noces, ni de rien:
Le seul vouloir de ta mère est le mien.

Yaşlılık ve hastalık beni zayıf ve çaresiz bıraktığı için, isteğini yerine getiremiyorum. Düğünlere ya da başka şeylere bulaşmak artık benim işim değil. Annenin isteği, benim isteğimdir.[7]

Her şeye gücü yeten ve despot bu annenin beklenmedik müdahalesi, kendi başına, bu tuhaf "nutuk"u kuşatan şiirin binlerce satırında yapay olan şeyi vurgular. Bu bölümün geri kalan kısmında, yazarlar, eserler, okurlar ve zaman arasındaki ilişkileri çeşitli örneklerle araştıracağım.

Eğitilmiş Kadın

Sahne, on altıncı ve on yedinci yüzyıl İngiltere'si ve Fransa'sıdır: Çatışmanın ve anlaşmazlığın hüküm sürdüğü bir zamanda Hıristiyanlığın kalbi, Karşı-Reformasyon'a karşı Reformasyon, Jansencilere karşı Cizvitler, sapkınlara karşı Püritenler. Siyaset ile teoloji, aynı anda ateşli ve şiddetli olan bir keşmekeşin içinde ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmişti. Kadınlar, herkesle birlikte girdaba yakalandılar. İnanç, kurtuluş ve dinsel pratik sorunları üzerine literatürde kadınlar nasıl bir yere sahipti?

Katolik literatür kadınlara cinsiyetleri nedeniyle belli görevler vermekteydi. "Her meslek, kendi özgül erdemini hayata geçirmelidir: Bir başrahibin, bir prensin, bir askerin, evli bir kadının, dul bir kadının erdemleri birbirinden farklıdır. . . . Her kişi, özellikle kendisinden beklenen yaşam tarzının gerektirdiği erdemlere razı olmalıdır."[8] Nezaket, şefkat ve anne sevgisi dişi cinsin asli erdemleri arasındadır. Bu yüzden merhamet ve hayırseverlik işleri doğal olarak kadınlara düşer: Hastaların, yoksulların ve yaşlıların bakımı. Kadınlar çocuk yaparlar; dolayısıyla, dini eğitim ve davranış eğitimi de dahil, yavrularının terbiyesinden sorumludurlar. Dahası kadınlar eve kapalı olduklarına ve onlara ev içini düzenleme görevi verildiğine göre, ailenin idaresinden ve bakımından ve hizmetçileri denetlemekten de sorumludurlar. İtaat ve iffetlilik, onları önce hürmetkâr kız evlat, daha sonra sadık karı haline getirir. Aynı anda hem daha eşitlikçi, hem daha talepkâr olan Protestan söylem, karıya fiilen eşinin alter egosu rolü vermekteydi; fakat başından itibaren ondan çocuklarını emzirmesini, eğitimlerine ve manevi gelişimlerine göz kulak olmasını da istemekteydi; aile servetinin yönetiminde kocasının bir ortağı olması da beklenirdi ve kocanın evden ayrılması ya da ölmesi durumunda, karısı evdeki ibadetin ve çocukları evlendirmenin –başka bir ifadeyle aile onurunun– sorumluluğunu üstlenirdi: "Reformasyon propagandistlerine göre bir kadının yaşamı (bir karının, kâhyanın ve annenin yaşamı) bireysel bir girişimin yanı sıra, kişisel bir çilecilik, aslında neredeyse bir kahramanlık biçimiydi ve her durumda, bir vaadin yerine getirilmesiydi."[9] Fransa'da Huguenot'ların sürekli marjinalleşmesi, okuyucuları Ortodoksluğun yararlarına ikna etmekten çok, din ile kibarlığı uzlaştırmayı amaçlayan eserlerin geniş bir kitleye ulaşmasına olanak verdi.

Sales'li Aziz Francesco, 1608'de kadınları azarlarken, dünyevi cazibelere açık kadınlardan belki de çok şey istiyordu. Anlayışlı izleyiciler, zamana uydurulan mesajını, günah çıkarma yerinde ve sık sık uğranan salonlarda diledikleri saygın hanımefendilere taşıdılar. Fransisken Jacques du Bosc, on yedinci yüzyıl ortasındaki yaşamın gerçeklikleriyle ilgili ilginç şeyler açığa vurur.[10] "Erdemli olmak için yabani olmaya gerek olmadığı"na ikna etmek üzere "hanımefendi"lere seslenen Bosc, kitabı *L'honneste femme*'a, "ruhun en soylu meşguliyetleri"ni, okumayı, sohbeti ve düş kurmayı savunarak başlar: "Okumayla ölüleri, sohbetle yaşayanları ve düş kurmayla kendimizi eğlendiririz. Okuma belleği zenginleştirir, sohbet zekâyı geliştirir ve düş kurma yargıyı biçimlendirir." Yazar, "tüm hanımefendiler için gerekli" diye okumaya öncelik verirken, kendi kamuoyunu tanımlar: Kentli (ya da aristokrat), seçkin, "saygın" ve ay-

lak bir kamuoyudur. Hangi kitaplar okunmalıdır? Kuşkusuz aklında dini eserler vardı; fakat nedense hiçbirinden söz etmez, *L'honneste femme*'ın bir tür girişini oluşturduğu *Introduction* à *la vie dévote* hariç. Bu eser dışında kadınlar tarih, felsefe ve şiir okumalıdırlar; çünkü "mitten örnekler, tarihten örneklerden daha eğlendiricidir". Yazarların pagan olmasına (Antikçağ'a ait oldukları için) aldırmayın: Onların iyi amentülerini okumak, roman okuyarak oyalanmaktan iyidir. Rahip du Bosc'un kadınlara, görüntülerinden çok ünlerine dikkat etmelerini önermesi şaşırtıcı değildir: İffetli, vefalı, sadık, basiretli ve nazik olmalı; fazla fingirdek, iftiracı, kıskanç ya da çapkın olmamalıdırlar. "Bilgili Kadınlar Üzerine" başlıklı bir bölümde kendisini, "bir kadının, huysuzlaşmadan ya da en azından kendini kuşkulu hale getirmeden ne okuyabileceğini, ne de inceleme yapabileceğini düşünen cahil ve aptal insanları" gücendirmekten korkmayan sağlam bir feminist olarak resmeder. Aksine, "edebiyat desteği, daha iyi eğilimleri kuvvetlendirir" ve entelektüel kapasitelere gelince, "mizaçları [kadınların] bizimkinden daha narin olduğu için, sanatları ve bilimleri incelemeye daha elverişlidir". Fakat sorun bu etkinliklerin günlük yaşamda nasıl bir yere sahip olması gerektiği olunca, hüküm süren sosyal kod teyit edilir: *L'honneste femme* "kendisini iş olarak aileye, eğlence için incelemeye adamalıdır". Aristoteles ve diğer filozoflar bir yana, "Aziz Paulus'a göre bu, [onun] kaderidir". Tüm bilgeler şu konuda hemfikirdir: "Evli kişilerin ilgileri, kadın ev içi işlerde, erkek dışarı işlerinde çalışacak şekilde bölünmelidir. . . . Kadınlara, onları evden en az ayrılmaya mecbur kılan işlerden daha uygun bir iş yoktur." Fakat bu, evde boş durmaları anlamına gelmez. "Kadınların yaptıkları yakından incelendiğinde, insan ırkının yarısının kötürüm olduğu ve türümüzün sadece bir parçasının meşguliyet sahibi olduğu söylenebilir mi? Erkekler yaşamlarını savaşarak, inceleme yaparak, yöneterek ve gezerek geçirirken, pek çok kadının ne yaptığı sorulsa, yanıt, zamanlarını süslenerek ya da boş gezerek ya da dedikodu yaparak ya da oyun oynayarak geçirmedikçe hiçbir şeydir. Kadınlar bu rol için doğmamışlar mıydı?" Öyleyse bırakın zamanlarını yararlı meşguliyetler, öğretim, ibadet ve sıhhi eğlencelerle geçirsinler.

İngiltere'de Püritenler evliliğe ve karılık rolüne büyük önem verdiler. Püriten yazılarda karıdan, her şeyden önce "ne kadar soylu ya da talihli olursa olsun, evin sahibesi" olması beklenir. "Kadının mevkisi, bu olmalıdır: Bu onun kaderidir, bunun için yaratılmıştır."[11] Bu yüzden, du Bosc'un mütevazı eseri, hem İngiltere'de hem Fransa'da yeni bir düşünce akımının, kadınların özellikle evlilikteki görevlerinin yanı sıra, yeteneklerini ve haklarını da giderek daha faz-

la kabul eden bir düşünce akımının temsilcisi olarak görülebilir. Birçok eser, evli kadınların (ister Katolik olsun, ister Protestan) yeni statüsü konusunda bu konsensusa ulaşmanın güçlüğüne ve değişimin tezahür ettiği literatüre adandı.[12] Bununla birlikte İngiliz "davranış kitapları" çiftleri amaçladığı halde, Fransiskenler sadece kadınlar için (evli ya da dul) yazdılar ve böylece, bilerek ya da bilmeyerek, manevi bir rehber rolü üstlendiler. Trento sonrası Katolikliğin önemli bir figürü olan günah çıkarıcı, manevi alanla ilgili konularda –ve Jean de La Bruyère'e inanılacak olursa, dünyevi konularda da– fiilen kocanın yerini aldı: "İşlerine göz kulak olur, mahkemelerde durumlarıyla ilgilenir, yargıçlarını görür. Onlara kendi hekimini, erzakçısını ve işçilerini verir. Kalacak yer ve mobilya bulmalarıyla ve rutin işlerini düzenlemeleriyle ilgilenir. . . . İşe saygı kazanarak başladı; korku vererek bitiriyor."[13] *L'honneste femme*, Katolik kadının, ister evli, ister bekâr, ister dul, ister manastıra kapanmış olsun, erkek vesayetinden asla kurtulmaması gerektiğini (Saint-Simon'un defalarca bize gösterdiği gibi, günah çıkarıcısını, âşığını ya da kocasını yıldırabilmesine ya da baştan çıkarabilmesine rağmen) bize anımsatır. Fakat bu ve saf bir biçimde ahlakçı diğer kitapları şematik olarak okumak haksızlık olur. Kendi ilmihaline gömülen du Bosc, buyurucu önermelerinin ötesinde, bize dişi toplumla ilgili epeyce bilgi verir. Bu toplumun ritüellerini, zorluklarını ve modalarını betimleme tarzından, onun erkek gözüne göre bu toplumun ayrı bir dünya, kendi başına bir tür cumhuriyet, devlet içinde bir devlet olduğunu görebiliriz. Bosc'un sıkıcı, metaforik düzyazısıyla pek edebi olmayan metni, Tallemant, Mme. de Sévigné ve La Bruyère'in sağladığı çağın daha canlı portrelerine yararlı bir arka plan sağlar.

Rüya Kadını

Tiyatronun geçmiş toplumlar (hem kırsal hem kentsel) üzerindeki etkisini bugün zar zor hayal edebiliriz. Manş Denizi'nin her iki yakasında tiyatro, her kesimden insanın tercih ettiği eğlence biçimiydi: Herkes tiyatroya gitmekteydi ve gezici topluluklarıyla tiyatro, her yere gitmekteydi. Bu kadar şiddetli polemikleri üzerine çekmesinin nedeni de budur: Yerleşik düzenin savunucuları tiyatroyu, esas olarak (sadece olmasa da) okumayı bilenlere zarar veren muzır kitaplardan çok daha zararlı görmekteydiler. 1580'lerde İngiltere'de tiyatro sevenler ile giderek daha fazla Püriten ideallerin egemenliği altına giren orta sınıfın mensupları arasında şiddetli bir mücadele başladı. Ben Jonson'ın, Shakespeare'in ve bizim şansımıza, saray, aris-

tokrasi ve sıradan insanlar temaşa sevgisini paylaşmaktaydı.[14] Tiyatrolar, Cromwell'in Püriten diktatörlüğü altında kapatıldı, II. Charles döneminde yeniden açıldılar. Fransa, kilise içindeki unsurların inatçı düşmanlığına (İtalyan olmayan oyuncular, aforoz edildiler) rağmen, bu tür ani dönüşlerden uzak durdu.

On yedinci yüzyılda, Charles de Saint-Evremond'un kendi zamanının tiyatrosu hakkında söyleyecek ilginç şeyleri vardı. İngiltere'de uzun bir sürgün dönemi geçirmek zorunda kalan, yine de kültürlü bir Fransız olarak İtalyan, İspanyol ve elbette Latin edebiyatına aşina olan Saint-Evremond farklı ülkelerden eserleri karşılaştırmakta gecikmedi. Ona göre, "ahlak kuralları söz konusu olduğu kadarıyla, İngiliz komedisinden daha fazla Antiklerin komedisine benzeyen hiçbir komedi yoktur. Bu, İspanya'da ve Fransa'da olduğu gibi, maceralarla ve romantik konuşmalarla dolu, saf centilmenlik değildir. İnsanların huy ve karakter çeşitliliğini yansıtan, sıradan yaşamın temsilidir."[15] Başka bir ifadeyle, İngiliz komedisi İngilizlere benzemekteydi. Dahası, İspanyol komedilerinin yazarları, ona "yenilikler bakımından bizimkilerden daha verimli" gibi gelmekteydi. "Bunun nedeni, kadınların görülmelerine neredeyse hiç izin verilmeyen İspanya'da âşıkları aynı yerde bir araya getirmenin yaratıcı yollarını bulma çabasının şairin imgelemini tüketmesidir. Ve ticaret özgürlüğünün yerleştiği Fransa'da yazarın büyük duyarlılığı, duygunun yumuşak ve âşıkane ifadesinde kullanılır."[16] Saint-Evremond, kurgusal eserler ile bu eserlerin üretildikleri ve "tüketildikleri" ortam arasında yakın bir uygunluk görmekteydi. Bu yüzden erkeklerin ve kadınların özgürce buluştukları Fransa'da ilgi daha çok "bir görevin işlevine ya da bir meşguliyetin amacına" odaklanmaktaydı; oysa diğerleri, "tutkulu olmaktan çok centilmen" oldular ve "entrikalara girmek için" centilmenliği kullandılar. Böyle bir durumun yeniliği, simetridedir. On altıncı yüzyılda, sanatçının icraatının bir vesilesi olarak kadın, şair kendi acılarının şarkısını söylerken dinlerdi. On yedinci yüzyılda erkekler ve kadınlar, geleneksel de olsa modaya uygun flörtleşmeye ya da *galanterie*'ye bilerek girdiler: "Fransa'da aşk denilen şey, aslında sadece aşk hakkında konuşmaktır."[17] Ve gerçekten de aşk olası her tonda konuşulmakta, hatta tutkular sadece vekâleten yaşayabilirmiş gibi, operada şarkısı bile söylenmekteydi.

"Soylu" edebi türler –teoloji, felsefe, tarih ve hukuk– kadınları ya görmezlikten geldi ya da onlara görevlerini hatırlattılar. Trajedi, komedi ve opera ise, aksine, tutkuları yücelttikleri için, kadınlar başrolleri verdiler. Bu rol, çoğunlukla eserin başlığında ilan edilmekteydi; örgünün kadın kahramanın karakterini ve içine gireceği çatışmaları merkez aldığının bir işareti.

Bu özellikle Racine için geçerliydi: *Andromaque, Athalie, Esther, Iphigénie* ve *Phèdre*'i düşünün. Her ad, dişi bir tipin cisimleşmesidir, bir temizlik ya da ahlaksızlık idealidir. Ve Shakespeare oyunlarına ya erkek kahramanların ya da çiftlerin adını verdiği halde (*Romeo ve Juliet, Troilus ve Cressida, Antonius ve Kleopatra*), haksız yere öldürülen Desdemona'dan suyun üzerine yayılan uzun saçlarıyla Ophelia ve görünmez kanla kırmızı ellerini sürekli ovuşturan Lady Macbeth'e kadar bir dizi unutulmaz kadın karakter yarattı. On altıncı yüzyılın sonundan on yedinci yüzyılın sonuna kadar, zengin bir örnek kadınlar yelpazesi kolektif imgeleme girdi: Racine sağken, Mme. de Sévigné dul kadına işaret etmek için "une Andromaque" terimini kullandı.[18] Sıklıkla araya yerleştirilen şarkı ve dans sahneleriyle oyunlar ve operalar, festival olarak, laik bir kabul ritüeli olarak yaşanmaktaydı: Pudralı perukları ve altın örgüleriyle yanar döner erkekler ve kadınlar, kalabalık tiyatro lobilerinde birbirlerini selamlıyor ya da localardan birbirlerini ziyaret ediyorlardı. Gösteriler, halinden memnun ve temaşaya katılmaktan mutlu bir kalabalığın bağırışları arasında, bir dedikodu ve kahkaha şamatasının ortasında başlardı. Kendine hâkim olup ruhun ya da duyuların günahından sakınmak kolay iş değildi. Muhafazakâr bir zekâ, Boileau, şu satırları genç ve erdemli bir kadının kocası için yazdı:

> Par toi-même bientôt conduite à l'Opéra
> De quel air penses-tu que ta Sainte verra
> D'un spectacle enchanteur la pompe harmonieuse,
> Ces danses, ces Héros à voix luxurieuse;
> Entendra ces discours sur l'Amour seul roulans,
> Ces doucereux Renauds, ces insensez Rolans;
> Sçaura d'eux qu'à l'Amour, comme au seul Dieu suprème,
> On doit immoler tout, jusqu'à la Vertu même:
> Qu'on ne sçauroit trop tôt se laisser enflammer;
> Qu'on n'a reçu du ciel un coeur que pour aimer;
> Et tous ces Lieux communs de Morale lubrique,
> Que Lulli réchauffa des sons de sa Musique?
> Mais de quels movemens, dans son coeur excitez,
> Sentira-t-elle alors tous ses sens agitez?

Çok geçmeden azizeni operaya götürdüğünde, gözlerini çekici bir temaşanın uyumlu ihtişamına, o danslara, şehvetli sesleriyle o kahramanlara diktiğinde nasıl görüneceğini sanıyorsun? Aşkla ilgili o tatlı konuşmaları, o kibar Renaud'ları, o çılgın Roland'ları duyacak; her şeyin, erdemin bile, yü-

ce Tanrıya feda edildiği gibi aşka feda edilmesi gerektiğini; aşk ateşiyle yanmanın çok kısa sürede olanaksız olduğunu; Tanrının ona sadece sevmek için bir kalp verdiğini onlardan öğrenecek ve zampara ahlakın tüm bu beylik lafları, Lully'nin müziğinin sesiyle ısınacak. Peki duyuları bu şekilde uyanınca, heyecanlanan kalbinde hangi sarsıntıları hissedecek?[19]

XIV. Louis çağında bir oyunu ya da operayı, bir kızı ya da genç bir kadını hareketsiz bırakması zor topyekûn bir temaşa, fiilen sarhoş edici bir olay haline getiren çeşitli bileşenlerin daha iyi bir özetini vermek olanaksız olurdu. Tiyatroda kadınlar, sadece muzaffer akıl hocalarının ve ak sakallıların âşıkane hazlarını değil, tenin hazlarına sonsuz anıştırmaları da (başka bir amaca hizmet etmeyen kapı uşakları ve hizmetçi kızlar tarafından sahnede dile getirilen) keşfetmekte ve kadınların kendi başlarına hareket ettiklerinde nasıl davrandıklarını görmekteydiler. Kadın oyuncuların ve dansçıların ahlak gevşekliğine ve müstehcen diline gelince, izleyici sıralarında böylesine kepaze bir davranışa katılmayı düşlemeyecek kadınlar, yine de, sahnede tanık oldukları neşeli taşkınlıkla karşılaştırıldığında, günlük yaşamlarının donuk tekdüzeliğini ve ürkek tarzlarını yetersiz bulmaktaydılar.

Bireysel olarak tüketilen romanlar, halka açık temaşalardan daha az muzır değillerdi. Tiyatrolarda ve opera salonlarında kadınlar, "duyuları okşayan" temaşalara katılmaktaydılar, fakat adeta bir bayram arası gibi günlük yaşamdan ayrı bir zamanda ve mekânda. Romanlarla, tek başına ya da küçük bir grupla birlikte evde düş kurmak olanaklıydı. Bu tür koşullarda doğal olarak farklı rüyalar görülmekteydi. Bizi ilgilendiren dönemde binlerce roman yazıldı: Fransa'da on yedinci yüzyılda yaklaşık bin iki yüz, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında neredeyse bin (yüzyılın ikici yarısında sayı daha azdı).[20] Bu kitaplardan bazıları bir oturuşta okunamazdı. Birçoğu, birbirini izleyen dizi bölüm olarak düzenlenmişti. İlk dizi roman, *Astrée*'ydi (1607-1628) ve bu dizinin yöntemi, on sekizinci yüzyıla kadar romanlarda genel kabul gördü. Herkesin, dostların ve düşmanların, romanlar sanki az çok birbirine benziyormuş gibi konuşmasına neden olan şey, herhalde bu bolluktu. Belli bir eserin ya da yazarın kalitesi, uçarı ve geçici sayılan türden daha az önemliydi. Bu haliyle romanlar, "uçarı" ve "kültürsüz" kadınların türün doğal izleyici kitlesini oluşturması ve muzır eserlerin egemenliğine girmeye yatkın olmaları dışında, ilgiye pek layık olmayacaklardı. Mme. de Sévigné, mektuplarında sadece yirmi romandan söz eder

ve genellikle romanları adıyla anmaz, sadece birindeki karakterin tanıdığı birisine benzediğini söyler. En sık sözü edilen *Don Quidote*'dir (24 kez); bunu, Mme. de Sévigné'nin yakın dostu Mme. de La Fayette'in eseri *Princesse de Clèves* (21 kez), eski moda şövalyelik eseri *Amadis des Gaules* (17 kez)[21] ve uzun ömürlü *Astrée* (9 kez) izler. Gautier de La Calprenède'in (*Cassandre* ve *Pharamond*) ve Mlle. de Scudéry'nin eserlerinden (*Clélie, Le Grand Cyrus*) sırasıyla 4 ila 7 kez söz edilir ve Paul Scarron'un *Roman comique*'inden ve Jean Desmarets de Saint-Sorlin'in *Visionnaires*'inden dörder kez söz edilir. Mme. de Sévigné gibi büyük bir okur için romanların, Fransız ve İtalyan şiirinden çok daha az önemli oldukları açıktır. (*Gerusalemme liberata*'dan 40 kez, *Orlando furioso*'dan 29 kez ve La Fontaine'den yirmi dokuz farklı fabl için 70 kez söz edilir.) Çağdaşları Corneille, Racine ve Molière'den (*Médecin malgré lui*'den kırk üç alıntı vardır), Quinault ve Lully'nin operalarından, tarihlerden ve az sayıda antik yazardan bolca yararlanmaktaydı. Fakat, cenaze söylevleri gibi durumsal eserler bir yana, 121 kez anılan İncil'e ve Jansen'ci Antoine Arnauld ile Pierre Nicole'un ahlak ve terbiye eserlerine hiçbiri yaklaşamaz (Pierre Nicole 95 kez anılır). Çağdaşları gibi o da, "onu küçük bir kız gibi neşelendiren"[22] kurgusal örgülerin tatlı olanaksızlığına duyarlıydı. Fakat "bu tür aptallıkları" hiç ciddiye almadı; aşk romanları ve polisiye romanlar bizim için ne kadar önemliyse, onun için de o kadar önemliydi: Aristokrat, zeki ve kültürlü de Sévigné, cahil papazlarla ve ezbere ibadetle dalga geçtiği gibi, onlarla da eğlenebilirdi. Fakat du Bosc, daha az bilgili, daha az bağımsız bir izleyici kitlesi için yazmaktaydı: "Anneler çocuklarını etkilemeden bazı tablolara bakamadığına göre, şehvani tarihlerin ve romanların imgelememiz üzerinde aynı etkiyi yaratabileceğini ve ruhlarımızda bazı lekeler bırakabileceğini neden düşünmeyelim?" Daha da kötüsü, romanlar sadece "bazı kadınları cesurlaştır"makla kalmaz, "onları akıllılaştırır da. Kendine güveni ve kurnazlığı keşfederler, bilmemeleri gereken kötü şeyleri öğrenmekle kalmaz, yanlış yapmanın en ince yollarını da öğrenirler. . . . Bu tür kitaplar kadınları, çoğunlukla yurdunu ve akrabalarını tek edip, ilk görüşte âşık olduğu bir yabancının peşinden koşan biri olarak resmederler. Falan kadının taliplerinden nasıl mektuplar aldığını, filanın nasıl randevular verdiğini okuyoruz."[23] Ne de olsa kadının nihai düşmanı, şeytanın ebedi kılığı, romanların, komedilerin ve operaların "dünyadaki en tatlı, en sevimli şey olarak zekice resmettikleri" aşktır. "Bütün bunlar, talihsiz tutkuya büyük itilim vermeye varır."[24]

Bu huysuz ruhların kaygısı ve eleştirilerinin şiddeti, edebiya-

tın, tiyatronun ve müziğin bir tür kadın karşı kültürünü körüklediğini gösterir. Bir eserin özgül nitelikleri, yazarın zarafeti ya da düzeyi fark etmezdi. Örneğin Mlle. de Scudéry'nin *Clélie*'sini alalım: Nicolas Boileau'nun dediği gibi, "Bayım, sorun Clélie'yi meydana getiren kişinin fazileti ya da bu eserin gördüğü saygı değildir. . . . İstersen, romanların en güzeli de, yine de bir romandır, hepsi bu kadar."[25] Gerçekten de, başlıca alıcısı kadınlar olan bu edebiyat, kadınların doğaları tarafından tuzağa düşürüldüğü uçarı, sefih bir dünyanın, her şeyin birbirine benzediği bir dünyanın parçasıydı: Roman okumak, makyaj yapmak, güzel elbiseler giymek, fiziksel çekiciliğinden yararlanmak ve (daha sonra göreceğimiz gibi) dans etmek; ahlakçıya göre, bütün bunlar eşdeğerdi. Kurgu eserler edebi niteliklerinden ötürü değil, yararlanılma biçiminden ötürü önemliydiler. Fransa'da, birkaç olağanüstü katı ahlakçı dışında, ruhban olmayan erkek ve kadınların, duyusal hazzın lanetlenmesi ve dinsel görevlere saygı öncelikle bir yaş ve olasılıkla sosyal düzey meselesiymiş gibi davrandıklarına dair bolca kanıt vardır. Gençlik geçip gittikten sonra, selamet kaygısı doğal olarak ortaya çıkmaktaydı. Bilgelik olgunlukla birlikte gelmekteydi ve şanslı biri, hiç kimseyi kandırmayan ikiyüzlü yapmacık davranışlardan uzak durabilirdi. Saint-Simon, Port-Royal'de büyüyen Bayan Hamilton'ın yaşamını özetledi: "Gençliğin, güzelliğin, yüksek sosyetenin ve birkaç âşıkane buluşma sapmalarıyla tüm [Port-Royal'in] zevkini ve iyiliğini korumuştu."[26] Kendi zamanının en ünlü sosyete orospularından biri olan Ninon de l'Enclos için, birkaç sayfa son derece sıcak bir cenaze töreni konuşması da yazdı: "Sohbeti çekici, dürüst, sadık, özel, son derece güvenilirdi ve denilebilir ki, zayıflık olmasaydı, erdemli ve dürüsttü."[27] Bir saray adamının, gençliğin, güzelliğin ve yüksek sosyetenin yanlışlarına böyle bir anlayış göstermesi tesadüf değildir. Pierre de Brantôme, Valois Sarayı hakkında benzer açıklamalarda bulundu. Belki de, yukarıda sözü edilen "karşı kültür" gücünü meşruiyetten ve bu meşruiyet de saray örneğinden aldı.

Yine sansürcüler haklıydı: Saray, "lüksün, beyhudeliğin, hırsın ve dirayetin öğrenildiği yerdi; tüm diğer tutkuları harekete geçiren tutkuların oluştuğu yerdi. . . . Kötülük bulaşıcı olduğu için, krallıkların aşağı bölgelerine yayılır. Bu baş edilmez tarzlar model alınır ve talihsiz, fakat anlaşılabilir sonuç, büyüklerin günahlarının halkın modası haline gelmesidir ve sarayın yozluğunun, sonunda taşraya kibarlık olarak yerleşmesidir."[28]

II. James ve II. Charles dönemindeki İngiliz sarayı, muaşeret kuralları tarafından deli gömleği giydirilen Versailles'ınkinden daha

çapkın ve kaygısız bir temaşa sundu. Kont de Gramont'un anılarında, çok canlı bir betimleme bulunabilir.[29] Sarayın çapkınlığının örnek oluşturduğuna kuşku yok. Lawrence Stone, ünlü *Diary*'yi yazarken donanmada parlak bir kariyere başlayan orta sınıf Londralı Samuel Pepys'in yazılarındaki pislik imgesine sarılmakta gecikmez: "II. Charles'ın sarayının cinsel alışkanlıklarının söylenti, gözlem ve örnek yoluyla Londra yaşamının sosyal merdiveninde aşağı doğru yayılmasını, Pepys'in günlüğü çok açık bir biçimde kanıtlar. . . . Sarayda olup bitenlerden duyduğu tiksintiyi ve sarsıntıyı, fakat aynı zamanda şehvet düşkünlüğünü ve kıskançlığı ifade etmeye devam etmekteydi. Ve kendi karısını başkalarından gelen ayartmalardan ve kendi evlilik dışı faaliyetleriyle ilgili bilgiden dikkatle uzak tutarken, kendi sosyal üstlerinin cinsel davranışını taklit etmenin –çok daha mütevazı ve suçlulukla yüklü– çekiciliğine yavaş yavaş teslim oldu."[30]

Buraya kadar benimsediğim ihtiyatlı yaklaşım, bizi on altıncı yüzyıl şiirinden, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların eğitici edebiyatına götürdü. Üç ebedi kadın figürü ortaya çıktı: Vesile olarak kadın, eğitilmiş kadın ve rüya kadını. Kadınlara toplu olarak bakmak, elbette, dış görünüşü ve davranışı vurgulamayı gerekli kıldı; özellikle de, kadınlar hakkında yazanların pek çoğu erkek olduğu için. "Vesile olarak kadın"da ve "eğitilmiş kadın"da, eril güzellik ve erdem ideallerini, erkeklerin kendi tutkularının ya da ahlaksızlıklarının nesnesine dayattıkları idealleri fark etmek zor değildir. Romancıların ve opera yazarlarının bir icadı olan "rüya kadını", en azından, kendileri de düş kuran (imgelemde bir sığınak) gerçek kadınları sunmaktaydı.

Üç Yazar, Üç Tanıklık

Pepys'le birlikte suçluluk kavramına rastlarız ve böylece, genelleme yapmanın riskli olduğu iç yaşam dünyasına gireriz. Bu yüzden bakış açımızı değiştirmek ve edebiyatı yaşamla karşılaştırmak gerekli ve istenir hale gelir. Bunu yapmak için, her biri incelemekte olduğumuz üç yüzyıla ait üç yazara bakmayı öneriyorum. Onların tanıklıkları şimdiye kadar öğrendiklerimizi destekleyecek, çürütecek ya da tamamlayacaktır. Bu kadar çok kişi kadınlar hakkında yazmışken, neden sadece üç yazar seçildi? Çünkü az sayıda eser biraz daha derinliğine taranabilir. Üçünü seçerken, partizan edebiyatı, sa-

vunmaları, kurgusalları ve uzmanlık eserlerini dışlayıp sadece anıları ve mektupları hesaba katmaya karar verdim. Yazar, insanlardaki ve nesnelerdeki değişime tanık olacak kadar uzun yaşamış, doğru ve farklı gibi görünen bir anlatım verecek kadar özgün, zeki ve eğitimli olmalıydı. Bu katı ölçütlere göre, Montaigne ve Voltaire, çok evrensel diye; Norman haşmetmeap Gouberville, fazla taşralı ve dünya dışı diye; Brantôme ve Saint-Simon, saraya çok yakın diye; Samuel Pepys ve Jonathan Swift, çok kısa bir dönem günlük tuttukları için; Tobias Smollett, çok huysuz diye; Jane Austen, çok geç diye bir tarafa bırakılmalı. Bununla birlikte, birçok iyi ad kalıyor ve bunlardan, on altıncı yüzyıl için Etienne Pasquier'yi; on yedinci yüzyıl için Mme. de Sévigné'yi ve on sekizinci yüzyıl için James Boswell'i tercih ettim.

Etienne Pasquier (1529-1615)

Ünlü bir hukukçu, son Valois krallarının ve daha sonra IV. Henri'nin inatçı destekçisi, büyük hümanist, zaman zaman oyunbaz bir şair ve *Recherches de la France*'ın yazarı olarak Fransız tarih biliminin babası Etienne Pasquier, kendi zamanlarının fırtınalarına kaya gibi dayanan erkeklerden biriydi. Chambre des Comptes'taki *avocat général* görevinden istifa ettikten sonra, zamanını okuyarak geçirdiği Argenteuil'deki kır evine çekildi ve orada, seksen yaşını geçkinken, öldü. Hukukçu olan genç oğlu Nicolas'dan mektupları da kapsayan toplu eserleri, 1723'te Amsterdam'da yayımlandı.[31]

Herhalde, hem bir kişi, hem *Denemeler*'in yazarı olarak saygı duyduğu dostu Montaigne örneği, onu, ciltler dolusu ve değişik bir dizi eserde kendisinin doğru bir portresini çizmeye teşvik etti. Eserlerinden biri de, kadın-erkek ilişkileri üzerine uzun bir yazı, Charilée adlı "iyi eğitim almış" bir genç kız ile "elit tabakadan üç genç beyefendi" arasında kurgusal bir diyalog biçimini alan *Monophile*'dir (1556). Cinsiyetler bu kadar eşitsiz temsil edildikleri için, genç kızın sözlerinin beyefendilerin sözleri altında ezilmesi şaşırtıcı değildir. Genç kız "giyim tuhaflığı"yla ilgili diğer şeylerin yanı sıra, neredeyse sürekli savunmadadır. Fakat konuştuğu üç kişiden biri, Philopole, tartışmayı kadınların erkeklerden çok daha az sahip oldukları özgürlükten başlamak üzere, daha önemli konulara çevirir. Kadınlar sadece "Cumhuriyet'in yönetiminden, silah taşımaktan, [ve] siyasal varlıkları kullanmaktan dışlanmazlar . . . atalarımız da kadınlarda, kadınlar kadar kırılgan ve muzır olmadıkları için erkeklerde o kadar da gerekli olmayan belli bir iffetlilik görmek istemekteydiler". Öfkelenen Charilée, geçmişin krali-

çelerini ve soylu kadın savaşçıları (Semiramis'ten Amazonlara kadar), Sappho'nun ve Marguerite de Valois'nın şiirini, Cornelia ve Hortensia'nın Romalı hitabetini betimleyerek yanıt verir. Her şeyden önce, "fiziksel güçten yoksun kadınların büyük zihinsel kapasitesinin farkında olan erkeklerin", kadınların savunma yapmalarını ve kamusal görev almalarını engelleyen ve hatta "kocalarının açık onayı olmadan" mal satmalarını ya da bağışlamalarını yasaklayan "usandırıcı hukuku"na üzülür. "Güzel ve büyük evler, her gün erkeklerin aptallığı ve müsrifliği yüzünden gerileyip harabeye dönüşmüyorlar" mı? Ve "bu evlerin yükselişi ve bakımı, kadınların iyi ev idaresine ve bilgeliğine dayanmıyor mu?" Erkeklerle "aynı tür işlere zihinlerini vermeleri meşru" olsaydı, "bir kentin işlerini yönlendirme ve disipline sokmak için aynı araçları kullanmaya muktedir olurlardı". Dinleyenler, bu kadar iyi savunma yapmasına şaşırırlar. "Siz erkekler hâlâ iyi yazarları okumamızı yasaklamanıza rağmen", "zamanın çoğunu" tam da bunu yaparak geçirdiğini söyler. İffetliliğe gelince, ilahi hukuk hek iki cinsiyette de şehvet düşkünlüğünden "eşit ölçüde nefret" ettiğine göre neden erkeklerden değil de, kadınlardan istensin diye sorar; oysa erkekler tarafından dayatılan "insan nizamı" erkekleri davanın hem "yargıcı, hem tarafı" haline getirir. Doğal terbiye kadınları "bedensel şehvetlerini sınırlayıp dizginlemeye" teşvik ederken, erkekler "kalplerini veresiye vermekle açıkça övünürler" ve "her zaman, karşılaşılan ilk kadınla arzularını serbest bırakacak konumda olmuşlar"dır. Hanımefendinin efendi ve erkeğin hizmetkâr olduğu saray aşkı kaynaklarına geri giden Charilée, yine de "aşkta biri diğerinden daha güçlü olabilir ya da olmalıdır" düşüncesine üzülür. "Her arzu karşılıklı ve iki taraflı olmalı. Böyle olmaktan çıktı mı, aşk zaten sönmeye başlıyor."

Kadının potansiyel olarak erkekle eşit olduğunu ve kasten aşağı bir konumda tutulduğunu ("büyük balık tarafından yutulan küçük balığı düzenli olarak gördüğümüz gibi") teoride gösterdikten sonra, Pasquier dikkatini fiili insan kurumlarına, özellikle de evliliğe çevirir. Arka planda, doğaya karşı kültür tartışması vardır: Doğa, erkeği ve dişiyi çiftleşmeye iter; fakat kültür, servet sayesinde drahomayı ya da eşitsizliği işin içine sokarak, bu kendiliğinden, eşitlikçi ilişkiyi çarpıtır. Bu çarpıklık o kadar yerleşmiştir ki, "ahali" sevmediği bir kadınla para için evlenen erkeği onaylar, fakat "fakir bir kızla" aşk için evlenen erkeği deli diye damgalar. Sonuç olarak hem koca, hem karı, bu sallantılı ilişkileri telafi etmeye çalışır ve erkekler (yasaları yapanlar), zinaya ağır cezalar vererek kadınları itaate mecbur ederler. Fakat drahoma ve koca mirasından dul kadına ve-

rilen pay da vardır ve yararlıdır: Çocuklar evlilikten ötürü vardırlar; fakat drahomadan ve koca mirasından alınan paydan ötürü refaha kavuşurlar. Evlenen insanlar yaşamalıdır ve yaşamak, "geçinmektir, insanın kendisini, çocuklarını ve ailesini beslemesi ve hastalıklarını tedavi etmesidir. . . . Bu tür yükler, tek başına taşıması durumunda kocayı bunaltmaya yeter." "Kendi cinsinin zararına" konuşmayı göze alan Charilée, bu çifte "ağırlığın ve yükün (ikiniz çabalayın ve paranızı çoğaltın)" kocanın omuzlarına yıkılmasını "ve kadının, gönüllü olarak üstlendiği şeylerden başka bir şeye aldırmaması, mutluluk ve hazzın yalnızca ona bırakılması"nı haksızlık olarak görür.

Pasquier, düşüncelerini elbette bir hanıma söyletebilir ve diyeceğini dedirtir. Fakat bir tarihdışılık engeline çarpmamak için dikkatli olmalıyız. Pasquier'nin zamanındaki toplum, günümüz toplumundan çok daha köklü bir biçimde, az sayıda zengin ve çok sayıda yoksul olarak bölünmüştü. Yoksullar alınlarının teriyle ekmek paralarını kazanırken (ya da açlıktan ölürken), zengin erkekler ya hiçbir şey yapmaz (sevişmek ya da savaşmak dışında) ya da ellerini kirletmeyen teoloji, hukuk ya da edebiyat gibi soylu meşguliyetlerle uğraşırlardı. Karıları evde kalıp ev işlerine göz kulak olur ya da sosyal eğlencelere ya da konumlarına uygun diğer boş etkinliklere katılırlardı. Charilée'nin drahomayı verilen hizmetlerin karşılığı olarak haklı görmesi, çağdaş evliliğin somut gerçekliğinden kaynaklanmaktaydı. Drahoması babası ya da akrabaları tarafından oluşturulan bir kadın, "eğlence ve haz"zı olmasa da, en azından bir konumun değerli güvenliğini satın almaktaydı. Bir beyefendinin ya da soylunun kızı, kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılayamazdı (bir kadın manastırına girmedikçe ya da ahlak kurallarını feda etmedikçe); çünkü çalışmak, sosyal düzeyine uygun değildi. Bir erkek gibi mülkünün geliriyle yaşayabilir bir dul ya da vâris olacak kadar şanslı değilse (ya da hakkında çok konuşulan, fakat çok az bilinen *pauvres honteux*, mahcup yoksullar kategorisine girmişse) birileri ona bakmalıydı.

Pasquier'nin *Mektuplar*'ı, bir avukat olarak işi, mülkünün idaresi, yazma ve mektuplaşma arasında bölünen bir yaşamı betimler. İlk elden tanığı olduğu çeşitli anıtsal olayları uzun uzadıya yazar. Ayrıca dostlarına, tanıdığı kadınlara ve kendi çocuklarına sık sık öğüt verir. Kadınlar hakkında, özellikle karısı hakkında ne söyler?

1558'de, karısıyla birlikte Brie'de hoş bir üzüm hasadından dönerken, yediği mantarlardan ötürü hasta düşer ve ölümden kıl payı kurtulur ve ardından uzun bir süre yatakta kalır. Sonraki on sekiz ay iyileşme dönemi ve taşrada gezilerle geçer. Paris'e döndüğünde acemi hukukçu, adliyedeki herkesin kendisini unuttuğunu fark

eder. İki ayı hiçbir şey yapmadan geçirir ve "yürek acısı" o kadar büyüktür ki, "tamamen uzaklaşmaya"ya karar verir. Karısı, onun "dalında solduğunu" görür; fakat o, olanları karısıyla konuşmaya isteksizdir. "Karım" dul bir kadın olarak aslında, "Bir gün ünlü avukatların arasında yer alacağım inancıyla benimle evlenmişti ve şimdi olayların bu şekilde gelişmesiyle birlikte, umutlarının aniden suya düştüğünü görüyordu. Fakat maruz kaldığım şeyin bir zihin ya da yüce gönüllülük illeti olduğunu görünce, gözlerini oynatarak bol gözyaşı döken sersem bir Parisli kadın gibi davranmadı; aksine, hayranlık verici bir yumuşaklıkla bana kararımı yerinde bulduğunu, ahırda bir katır ile bir beygire ve rahat yaşamaya yetecek kadar olanaklara sahip olduğumuzu söyledi." Aynı hikâyenin başka bir versiyonunda, "gerçek bir *viragine* [güçlü kadın]" olan Bayan Pasquier, kocasının işsizlik sıkıntısını anlar ve "yaşamını kaybetmektense mesleğimi kaybetmesini tercih ederek" onu adliyeden ayrılmaya teşvik eder. Her iki versiyonda da, hanımefendi, ister *viragine* olsun, ister olmasın, çiftin ve dolayısıyla kendisinin geleceğinin tehlikede olduğu koşullarda karakter sağlamlığını sergiler. League zamanında da kararlılığını gösterme olanağı buldu ve 1590'da öldüğünde, Pasquier, onun için, "Birisi görse utanırdım" diyecek kadar ağladı. On altıncı yüzyıl edebiyatının (Pasquier'nin kendi yazıları da dahil) duygusal ahmaklığından uzağız; fakat 1590'da karısı için ağlayan yaşlı adam, evlenmeden önce ne istediğini biliyordu. Başka bir avukata, Le Picart'a bir mektupta, *Monophile*'de daha da geliştireceği düşünceleri iki sayfada açıklar: "Bir kere ben, her zaman evlilikten yana, bekârlığa karşı olacağım; sırf genel olarak insan toplumunda kendimizi kalıcılaştırmanın yolu evlilik olduğu için değil, özellikle kadınlardan bıktığımızda, yaşamdan da bıkmış olacağımız için. Demek istiyorum ki, yaşlanıp güçsüz düştüğümüzde bakımımız için, yaşamları ayırmama yemini ettiğimiz karılarımıza güvendiğimiz kadar, ne kadar yakın akraba olurlarsa olsunlar, başkalarına güvenmeyi göze almayız." Evlilik, "alışkanlıkların uyumuna ve zorunluluğun zihinden çıkarılması"na dayanmalıdır. Kocasına itaat eden kadın ya da karısına itaat eden koca, eşitlikçi olmalıdır. Cinsel hazza gelince, "Ne kadar güzel olursa olsun, bir yıl birlikte yattıktan sonra bir erkeğin ilgisiz kalmadığı bir kadın yoktur, zamanla katlanılabilir olmayan ortalama bir çirkinlik de yoktur". Pasquier, soyu devam ettirmekle ilgili geleneksel kaygıdan bile kuşkulanır: "Üremek, dünya için büyük bir nimettir; fakat çocuk sahibi olmamak, bu nedenle bir talihsizlik değildir."

Pasquier'nin istediği kadın, bir nesne ya da bir rahim değil, bir arkadaştır. Karının ve kocanın kendi alanları vardır. Erkek çalışır ve

bir mesleğin ya da resmi bir görevin yükünü taşır. Gevşemek için "soylu meşguliyetler"le (ilim, şiir, klasikleri okuma) uğraşır, hatta avluda pall-mall ya da dokuz kuka oyunuyla ya da ocağın yanı başında tavla oyunuyla kendini oyalayabilir. Kadın, çocukların eğitimi de dahil (daha sonra oğlanlar ilkokula, kızlar manastıra gidecektir) aileden sorumludur. Boş zamanlarını kocasıyla paylaşır: Dostlarla birlikte geziler (1558'de Brie'ye yapılan gezi gibi), ziyaretler ve evde müzik resitalleri (Bayan Pasquier lavta ve çembalo çalardı). Bir mektuptan bu etkinliklerle ilgili canlı ve somut bir izlenim ediniriz: Yaşlı Pasquier, kitaplarıyla birlikte Châtelet'deki kır evinin bir odasına kapanmış ve üzüm hasadının derdini karısına bırakmıştır. Bu koşullar, komşu bir soylunun davetini geri çevirmeye bahane sağlamış: "Karım, yapması gerekenin sadece yarısını tamamlamış: Üzümleri varillerde, ezilmeyi bekliyor, benimkiler ise kafamda yıllanıyor." Zaman geçtikçe erkek yaşlanır, sağlığı bozulur ve olasılıkla ikinci bir çocukluk dönemine girer: O zaman, annelik rolünü üstlenen bir karı, çoğunlukla kocasından daha genç ve daha dinç ve hayırsız evlatlardan daha vefakâr bir karı tarafından şımartılmak o kadar hoş ki.

Pasquier kadar özdeyişli konuşan Sir Francis Bacon, durumu özetledi: "Karılar, genç erkeklerin metresleri, orta yaşlılar için arkadaş ve yaşlı erkeklerin hemşireleridirler."[32] Diğer on yedinci yüzyıl İngiliz metinleri de, evliliğin kademeli bir rehabilitasyonuna tanıklık ederler. Örneğin John Donne'nin şiirleri, çok hızlı bir biçimde gelişen bir toplumda geleneksel rotasını kaybeden erkeğin kaygısını yansıtır. Dünün büyük saraylarına, şairlerin sadece yiyecek ve yatak değil, iyilik ve koruma da buldukları saraylara ne olmuştu? "Kişisel ilişkilerde derin ve çok karakteristik bir istikrarsızlık duygusu, bu çağdaş değişim duygusuyla bağlantılıdır ve ondan ayrılamaz. Eşit ölçüde karakteristik, erkekler ile kadınlar arasındaki aşkın üstünlüğü duygusuyla bir arada var olan bir duygudur. Aslında ikisi, birbirini yoğunlaştırmaya çalışır."[33] Bu karşılıklı aşk, doğal olarak, Pasquier'nin, Shakespeare ve hatta kolay incinen bir patronun yeğeniyle "romantik" evliliğinden ötürü uzun süre utanç duyan John Donne ile birlikte, istediği gibi hem hiyerarşik hem eşitlikçi olan evlilik kurumunun bir parçasıydı.

Mme. de Sévigné (1626-1696)

Yokluk, kızım, güzel kapılar açar.

Şimdi ünlü mektuplarını yazdığında tutkularını sadece kızına ve birkaç yakın dostuna açtığına inanan bu tutkulu kadının özel yaşamı

hakkındaki bilgileri, ancak bir dizi tesadüf sayesinde, deyim uygunsa çaktırmadan, elde ediyoruz. Mektuplarının özgür tonu, kısmen, düşüncesini açıkça ifade edebilme anlayışından kaynaklanır; fakat başka kaynakları da vardır. Erken bir yaşta yetim kalan Marie de Rabutin-Chantal, annesinin akrabaları, yakın zamanda soyluluğa yükselen zengin ve kültürlü Coulanges ailesi Paris'te büyütüldü. Bu yüzden "Rabitin'lerden ve manastırdan" ve çok katı yetiştirilmenin katılıklarından kurtuldu.[34] 1644'te on sekiz yaşında Breton bir soyluyla, bir hanımefendinin erkeği ve hızlı yaşayan biri olarak ün kazanan ve çok geçmeden bir düelloda öldürülen (1651) Henri de Sévigné ile evlendi. Yirmi beş yaşında dul kalan kadın iki çocuk, biraz mal ve borçlarla baş başa kaldı. Zeki, çekici, en iyi cemiyetlere aşina olan de Sévigné'ye talip olanlar çoktu; fakat o, değerli özgürlüğünü korumak için hepsini geri çevirdi. 1687'de kendi doğum tarihini hemen unuttuğunu ve "oldukça hoş ve oldukça talihli bir şey olan" dul kaldığı tarihi doğum tarihi saydığını yazdı.[35] Daha sonra, Fleurus Savaşı'nda oğullarını kaybeden annelere üzüldü; fakat, "Genç dullara pek acımamak gerekir. Kendi efendileri olacakları ya da efendi değiştirecekleri için oldukça mutlu olacaklar."[36] Bussy-Rabutin, kaygısız bir yanıtla ondan geri kalmadı: "Bu savaşta kocalarının ölümüne sevinen üç genç dul ve kocaları yaralı kurtulup, ertesi gün savaşmak üzere hayatta kaldıkları için teselliyi hak eden iki hanımefendi tanıyorum. Kızlık zarı tanrıları ile aşkın tanrıları uzun süre anlaşamazlar."[37] Bu mektupları okuyunca, dulluk kıvancının bu kadar çok vaiz tarafından yerilmesinin ve bu kadar çok komedide kutsanmasının nedenini anlayabiliriz: "Bir kadının, dul kalmaktan başka umudu yoktur. Bu ilahi ihsan her zaman çok geç gelir ve geldiğinde de en iyi günlerimiz geride kalmıştır."[38] Tüm evliliklerin zorlama olduğu bir dünyada, özgürlük kocanın ölümüyle başlamaktaydı. Yüz yıl sonra evlilik sistemi, büyük ölçüde aynı kaldı ve Choderlos de Laclos, Mme. de Merteuil'ün dulluğundan nasıl yararlandığını gösterebildi.[39] İngiltere'de parlamento yasasıyla boşanmak on sekizinci yüzyılda mümkündü, fakat prosedür alışılmadık ve pahalıydı.

Bu arada, Mme. de Sévigné, bağımsızlığı öğreniyordu: Önemli bir borç yükü altında bulunan hatırı sayılır miktarda araziyi idare etmeyi (dayısı Coulanges, mali bir felaketten kurtulmasına yardım edecekti); zamanını, sosyetenin eğlendiği Paris ile yaşamanın bedava olduğu Brittany arasında bölüştürmeyi ve çocuklarını hayata hazırlamayı öğreniyordu. Kızı için epeyce pahalıya mal olan iyi bir evlilik ayarladı ve oğlu için bir ordu görevi satın aldı, daha sonra onu da evlendirdi. Bu yüzden davranışı, zamanın göreneklerine tamamen

uygundu ve dul bir kadın olarak, istediği kişiyi görme ve gitmek istediği yere gitme "özgürlüğüne" sahipti; gereksiz gördüğü harcamaları da kısabiliyor ve tasarruflarını, hoşuna giden şeyleri (kızına hediye verme ve Les Rochers'deki malikânesini onarmak gibi) yapmak için kullanabiliyordu. Bu değerli bağımsızlığı aşırı gayretkeş dostlarına karşı bile korumayı öğrendi. 1689 sonbaharında üç dostu, onu, "kışın dehşetinden" uzak durmak için Brittany'den Paris'e dönmeye ikna etmeye çalıştı: "Sıkılacağımdan ya da hasta düşeceğimden ya da zihnimin kötü etkileneceğinden, hatta öleceğimden korkuyorlardı. Beni görmek, tutmak, beni kontrol etmek istiyorlardı."[40] Fakat o yerinden kımıldamayı inatla reddetti ve bir ay sonra, küçük zaferinden memnun, kızına şunları yazdı: "Bazen gülüyorum ve kendi kendime, 'Demek ki, kışı ormanda geçirmekle kastettikleri budur' diyorum. . . . Bu ormanlar şu anda güneş ışığıyla dolu. . . . Ve yağmur yağdığında, büyük bir şöminesi ve şimdi olduğu gibi çoğunlukla iki oyun masası olan güzel bir oda[m var]. Çevrede bir sürü arkadaş var, fakat beni zerre kadar rahatsız etmiyor. İstediğim gibi davranıyorum. Kimse gelmediğinde, bazen daha da rahat ederiz; zira o zaman, bize her şeyden çok zevk veren bir hazla okuyoruz."[41]

Bağımsızlığının yanı sıra, çok hoşgörülü bir ruh da sergiledi: Özgürlüğe saygısını göstermenin başka bir yolu. Bu durum, oğlu Charles'ı, aşkla ilgili olanlar da dahil, çeşitli maceralarında ona güvenmeye teşvik etti. Charles, Mme. de Champmeslé'nin âşıklarından biri olunca, Mme. de Sévigné oğlunun metresine "gelinim" dedi. Oğlu, Ninon de l'Enclos'nun yatağında başarısız olduktan sonra, şunları yazdı: "Şeyi, Lerida'da durmuş. . . . İyice güldük. Ona, günah işlediği yerde cezalandırıldığına sevindiğimi söyledim."[42]

Torunlarının, özellikle de Pauline de Grignan'ın eğitimine dikkat eden de Sévigné, annelerine (kendi kızına) çocuklarını yanında bulundurmasını ve onlara karşı kibar, esnek ve anlayışlı olmasını öğütlüyordu. Bununla birlikte ilk çocukluk hassas bir evreydi ve daha sonra, çok fazla bağlanmayıp, çocukların "tadını çıkarmak" (*s'en amuser*: İfade, sık kullanılır) en iyisiydi. Pauline büyüyüp annesi onu birkaç kez bir manastıra gönderince (görünüşe bakılırsa kızın babasının katılmadığı bir karar), Mme. de Sévigné duraksadı: "Manastırda ahmaklaşmamasına ve alaycı olmamasına şaşıyorum. Tekrar eve getirmekle iyi ettin, kızım. Bırakma."[43] On yıl sonra şunları yazdı: "Bir manastırın, ister kız kardeşlerimizin [rahibeler] hakkında çok az şey bildikleri din konusunda olsun, ister diğer konularda olsun, öğretimi düzeltebileceğini sanmamalısınız. Zaman ayırma olanağı bulacağınız Grignan'da daha iyisini yaparsınız."[44] Pauline, Grignan'da kaldı; burada birçok bakımdan kendisini eğitti, en başta çok yazı ya-

zan annesine sekreterlik yaparak. Bu, "pek çok kadının bilmediği Fransız dilini öğrenmek" için mükemmel bir fırsattı. Aptal bir günah çıkarma papazının yapmaya çalıştığı gibi, on beşindeki bu kızın "Corneille'in güzel komedileri"ni okumasına izin vermemek, "sofuluğa Tanrının lütfuyla ulaşmaksızın sofuluğa sığınmak"tı. Pompennes'ler kızlarının İtalyanca "ve zihni oluşturmaya yarayan her şeyi" öğrenmelerini sağlamadılar mı? Bu, onların kızlarına kusursuz bir Hıristiyan eğitim vermelerini engellemedi. Pauline'e hangi kitapları önereceğinden emin olmayan büyükannesi, ilk önce İtalyan şiirini okumasını tavsiye etti: "Tasso, *Aminta, Pastor fido, Filli di Sciro.*" Ona, "gelecekte uzun bir süre boş saatlerde avutabilen" tarih zevkini geliştirmesini de söyledi.[45] Bir sonraki mektupta, kalbine çok yakın olan eğitim konusuna geri döner ve çocukları evde eğitme konusunda kızına mükemmel bir ders verir:

> Kitapları yalayıp yutan Pauline'e gelince, hiç okumamaktansa kötülerini şapırdattığını görmeyi isterim. Romanlar, komediler, Voiture'ler, Sarasin'ler; hiçbiri uzun sürmez. Lucian'ı denedi mi? *Petites lettres*'i anlar mı? Daha sonra tarih okumalıdır. Yutması için burnunu tutmak zorunda kalıyorsan, üzülürüm. Güzel dini eserleri sevmiyorsa, çok kötü; çünkü, dindar olmayanların bile bu kitapları çekici bulduklarını çok iyi biliyoruz. Etiğe gelince . . . Montaigne ya da Charron'a ya da bu türün diğer yazarlarına küçük burnunu soktuğunu görmeyi hiç istemem. Onun için henüz çok erken. Onun yaşında gerçek ahlak, iyi sohbette, mitte ve tarihin örneklerinde öğrenilen şeydir. Sanırım bu kadar yeter. Seninle konuşması için ona biraz zaman ayırırsan, en yararlı şey bu olacaktır.[46]

Pauline ve küçük burnu sayesinde, edebiyat konusuna geri dönüyoruz. Fakat tüm mektuplarda konudan ayrılır mıyız? Aslında eğitimli soyluların, başı tıraşlı aşk şairlerinin ve manastırlarında okuyarak ve tiyatroya giderek (Mme. du Deffand'ın bilgi edinmek için eşit ölçüde önemli saydığı etkinlikler)[47] boşluğu dolduran kadınların zorunlu olarak boş günlük yaşamında edebiyatın merkezi bir yeri vardı. Mme. de Sévigné'nin mektuplarını okurken, alıntıların düzyazının akışına uyumu insanı şaşırtır (ve insana zevk verir). Her zaman yerinde olan bu alıntılar, mektupları canlı hale getirir ve önemli noktaları vurgular. Anne ile kız klasikleri sadece ezbere bilmezler, onları yüreklerinin derinliklerinde de tutarlar. "Clorinda'nın ölümünü [Tasso'nun *Gerusalemme liberata*'sında] tekrar okuduk.

Güzelim, 'ezbere bilmiyorum' deme. Tekrar oku."[48] Metin benlik ile gerçeklik arasında her an hazır ve nazır arabulucu, bayağı olanı aşan, mutluluğu artıran ya da bağlamına yerleştiren ve kederi dağıtan bir arabulucu işlevi görmekteydi. Yas ve kaygıyla dolu karanlık bir yıl olan 1680'de Mme. de Sévigné, Nantes yakınlarındaki bir aile yurtluğunu ziyaret etti ve nakit sıkıntısı çeken oğlunun, ormanların kesilmesini emrettiğini öğrendi. Duygularını doğrudan ifade etmedi; fakat, "üzgün ağaç perileri"nin, "eski orman tanrıları"nın ve "emektar kargalar"ın sığınaklarının kaybına ağıt yaktıkları uzun bir pasajla başlayan ve "bu yaşlı meşelerden bazılarının, Clorinda'nın içinde olduğu biri gibi, konuşup konuşmadıkları" sorusuyla bitirerek coşkun bir biçimde ruhunu boşalttı. "Bu yer, eğer varsa, bir *luogo d'incanto*'ydu."[49] Harap bir ormanı bir cazibe yerine dönüştürmekten daha iyi bir simgesel telafi örneği olabilir mi?

O sırada genel olarak Batı kültürü metinlerin otoritesine bağımlıydı; fakat farklı insanlar farklı otoritelere başvurmaktaydılar. İlkokul yıllarının üzerlerinde kalıcı iz bıraktığı *honnête homme* ve "beyefendi", mektuplarını Latince alıntılarla, ortak deneyimin işaretleriyle doldururlardı. (James Boswell'in ve William Temple'ın mektupları, bu bakımdan tipiktir.) Önemsiz din adamları, zahitler ve birçok Protestan, özellikle Püritenler, İncil dışında hemen hemen hiç alıntı yapmazlardı. Sadece kadınlar, yetersiz eğitimleri sayesinde, *negligence*, yani doğal olma ayrıcalığına sahiptiler.[50] Sévigné'nin hoşuna giden herhangi bir edebiyat tipinden özgürce ve ayrımsız yararlanma tarzı, bu yüzden, tipik bir biçimde kadınsaldı. İskoç bir ailenin kasvetli günlüklerine gitmek üzere onun parlak düzyazısından ayrılınca, insan soğuk bir banyoya atlamış izlenimi edinir. İskoç karı, bir pazar akşamı aile karşı konulmaz bir gülme arzusuna kapıldığı için, "ölüme karşı günah işledi"ğini düşünür. Kocası, içselleşmiş suçlulukla hastalanır: "Karnımdaki bir gaz vücudumu ağrıdan kıvrandırmaktaydı; ruhum dağılmaktaydı." Kızları günlüğüne şu sözlerle başlar: "Ben bir günahkârdım, fakat bağışlandım."[51] Bu karşıtlık, bir bakıma abartılı olabilir. Bu talihsizliklerin Fransız eşdeğerleri, Molière'in Tartuffe'ü gibi ne kadar ikiyüzlüce olursa olsun, Mme. de Sévigné, Saint-Simon ve Tartuffe ile dalga geçen hizmetçi Dorine gibi insanların sağlam, fakat asla aşırı olmayan dindarlığından çok uzak değildiler. Yine de, çok sayıda mükemmel eserin Püriten kültüre itibarını iade etmek için çok şey yaptığı ve özellikle Püritanizmin cinsellik ve evlilikle ilgili olumlu katkılarına dikkat çektiği bir zamanda, İngilizlerin de kabul ettiği gibi, Püriten bakışın "neşeli eski İngiltere"ye, Shakespeare zamanında hâlâ çok belirgin olan canlılığa son verdiğine işaret etmek yersiz olmayabi-

lir. Bir Pasquier'nin ya da bir Sévigné'nin hoşgörüsü ve kuşkuculuğu, adeta sadece geniş bir bilgi kaynakları çeşitliliğiyle sürdürülebilirdi; oysa hoşgörüsüzlük ve kötümserlik, bir tek yetkin ilkenin sürekli tekrarlanmasıyla sürüp gidebilirdi.

James Boswell (1740-1795)

> Ben yalnız bir adamım. Bir İngilizin ölçüsüz düşünme ve hareket etme hevesine sahibim, fakat bunun bilincine varmak için bir İskoçun sakinliğine ve sağduyusuna da sahibim.
>
> Boswell, *Memorabilia*

Bir Aydınlanma adamıyla ilgili, James Boswell'in yayımlanmış binlerce mektup, not ve günlükleriyle boy ölçüşecek bir bilgi kaynağı herhalde hiç olmayacak.[52] İskoç bir yargıcın ve katı bir Kalvenci annenin oğlu olan Boswell'in kendisi de bir hukukçuydu; fakat onu ünlü yapan kitaplarıydı: 1768'de yayımlanan Korsika adına bir savunma, 1785'te Samuel Johnson ile birlikte Highlands'e yaptığı gezinin bir anlatımı ve 1791'de "İngiliz dilinde en ünlü biyografi" *Life of Johnson*'ı.[53]

Boswell insanlığıyla, büyük davaları savunmasıyla, muazzam entelektüel merakıyla ve düşünce adamlarına tutkunluğuyla inkâr edilmez bir Aydınlanma insanıydı: Voltaire ve Rousseau ile tanıştı ve Hume, Goldsmith, Edmund Malone ve diğerlerinin dostuydu. Ve elbette gezi zevki ve doymak bilmez bir sohbet kapasitesi de vardı. Dostluk, entelektüel yaşamında kuşkusuz aşktan daha büyük bir rol oynadı; zira aşk ile arzuyu birbirine karıştırma ve en azından gençliğinde, arzuladığı her kadını yaşamının aşkı sayma eğilimi vardı. Fakat aynı zamanda çok çekiciydi ve içkiye çok düşkündü; öyle ki, zararsız flörtleşmeden sarhoş sefahatine kadar uzanan sayısız aşk macerası yaşadı. Bu nedenle, onu on sekizinci yüzyıl kadınları hakkında bilgi veren bir kişi olarak seçmek tuhaf görünebilir. Fakat Boswell'in bir içtenlik tutkusu, yaşam ve bilgi iştahıyla birleşen bir tutkusu ve her şeyi yazıya dökme takıntısı da vardı; deneyimlerinin tek kelimesinin bile kaybolmasına izin vermek istemiyordu. Kendini incitme düşkünlüğü, günah korkusu ve sürekli yaşadığı suçluluk duygusu, onu en mahrem günahlarını itiraf etmeye, dostlarından ve karısından eylemlerini yargılamalarını istemeye zorladı. Kadınlara yönelik ikirciklilik de dahil, birçok benzer özellik, başka bir Protestanda, Jean-Jacques Rousseau'da da bulunabilir; fakat bu ikircikliliği açığa vuran cinsel davranış, ikisinde belirgin bir biçimde farklıydı.[54]

James Boswell'in mektupları ve günlükleri, İngiliz uygarlığının özgül doğası hakkında bize çok şey anlatır. Fransız çağdaşları (Diderot ya da Crébillon, Voltaire ya da Beaumarchais) erkekler ile kadınların yakın, sürekli ve doğal yakınlık içinde yaşadıkları tamamen karma bir toplumda yaşamaktaydılar. Elbette yakınlık, cinsiyetler arasında bir tür sessiz savaş ve eşitsizlikle asla bağdaşmamaktaydı.[55] Boswell ise, aksine, dar, temel olarak eril bir toplumda yaşadı: Erkekler, elbette, kadınları sık sık ziyaret ederlerdi; fakat gerçek entelektüel fikir alışverişini ve tam karşılıklı güveni gerektiren ilişkiler, değişmez bir biçimde aynı cinsten bireyler arasında vardı. Gezginler, dışarıdaki görenekler ile içeridekiler arasındaki farklılıkları doğal olarak gözlemler. Bu yüzden, Smollett ve Sterne gibi farklı erkekler, Fransa'da erkekler ile kadınlar arasında gördükleri sıkı fıkılığı, farklı biçimlerde de olsa, kayda geçirdiler. Biri öfkelendi, diğeri hoşlandı. Smollett şunları yazdı:

> Bir Fransız, bebeklikten itibaren kadınlarla bir arada olmasının sonucunda, sadece onların âdetleriyle ve huylarıyla tanışmakla kalmaz, zamanlarını daha değerli kazançlar elde etmek için harcayan diğer erkeklerin göz ardı ettikleri binlerce küçük hizmeti yerine getirmede uyanıklaşır da. Bir hanımın yatak odasına, o yataktayken törensiz girer, hanımın istediği her şeyi yapar, entarisini havalandırır ve giyinmesine yardım eder. Süslenmesinde hazır bulunur, yapma benlerin dağılımını düzenler ve allığın sürüleceği yer konusunda tavsiyede bulunur.[56]

Sterne'in duygusal gezgini, Calais'de güzel bir yabancıyla karşılaşır ve kim olduğunu, nereden geldiğini ve nereye gideceğini öğrenmeye can atar:

> Bir erkeğin doğrudan ona sorması uygun değildi; imkânsızdı. Sokakta dans ederek yürüyen neşeli bir Fransız kaptan, bunun dünyadaki en kolay şey olduğunu bana gösterdi; zira aramızdan fırlayarak . . . kendini tanıdığıma tanıttı ve tanıtılmadan önce, benden onu hanıma takdim etmekle onurlandırmamı rica etti –daha kendimi takdim etmemiştim–, böylece ona dönerek, Parisli olup olmadığını sorması yetti.

Kaptan, kadının kimliği ve gezi programıyla ilgili bilinmesi gereken her şeyi beş dakika içinde öğrenir ve bir veda hareketiyle yoluna de-

vam eder. Gezgin şu sonuca varır: "İyi bir terbiyeciye yedi yıl çıraklık yapmış olsaydım, bu kadarını yapamazdım."[57]

Kamu okullarının eşsiz kalıbı içinde biçimlenen beyfendilerin öğrenmeye, entelektüel ve atletik rekabete, cinselliğe ve siyasete gözlerini açtıkları zamana geri dönüp sevgiyle baktıkları izlenimi, bugün de varlığını sürdürür. Benzer geçmişi olan kadınlar bile, bu deneyimi paylaşmadıkları için, tamamen farklı hissederler. Hiçbir zaman Boswell, deneyimlerini anlattığı ve ömür boyu dostu William Temple'dan öğüt istediği sıcak, coşkulu ve duru mektuplarında olduğu kadar kendisi olmamıştır ve aynı şey, Temple'ın Boswell'e mektupları için de söylenebilir. Ve Boswell'den otuz yaş büyük Samuel Johnson, itibarlı bir dosttan öteydi; Boswell'in her yıl Edinburgh'dan ve gerçek babasının tehditkâr gölgesinden kaçarak Londra'da buluştuğu bir tür manevi babaydı. On sekizinci yüzyılın başka bir büyük mektup koleksiyonunda, Horace Walpole'un mektuplarında da erkekler bir o kadar önemli bir rol oynarlar, özellikle Walpole'un Eton'daki dostları: Gray, West ve Ashton. Walpole'un Madame du Deffand'la platonik ve aleni ilişkisi, onun için (Deffand için olmasa da) sadece ikinci derecede önemliydi.

Bu yüzden Boswell, yaşamları boyunca birbirlerini sık sık ziyaret etmeyi sürdüren istikrarlı bir erkekler toplumunda yaşadı. Yaşamına birçok kadın girdi çıktı ve birkaçı kaldı: Karılar, akrabalar ve çok az sayıda olmak üzere dostlar. Boswell karşılaştığı her kişiyi baştan çıkarmak istedi ve çoğunlukla da başarılı oldu. Sadece tarzı ve amacı değişti. Erkeklerde bir görüşme elde etmek için (Voltaire ve Rousseau'da olduğu gibi) ya da kalıcı bir saygı kazanmak için (Johnson, Korsikalı general Paoli ve diğerlerinde olduğu gibi) çekiciliğini kullandı. Hoşuna giden kadınlarda ise çekiciliğini, düpedüz onlara sahip olmak için, kadın bir vârisle evlenmek (başaramadı) ya da sevdiği yoksul bir kuzenle evlenmek için kullandı. Onun yoluna çıkan birçok kadın, günlüklerinde kısa süreli hayat bulur. Bunlardan biri de, babasının bahçıvanının kızıydı. Nisan 1766'da Boswell, macera dolu bir Grand Tour'dan sonra İskoçya'daki aile yurtluğuna döndü. O yokken bahçıvanın kızı, büyüyüp çok hoş genç bir kadın olmuştu ya da ona hemen âşık olan Boswell'e öyle geliyordu. "Masum bir kızın ahlakını asla bozmama"yı ilke haline getirdiği ve "sıra dışı yetenekleri olan değerli bir adam" olan bahçıvana saygı duyduğu için, kendisini "onunla evlenmeyi düşünecek kadar çılgın" buldu.[58] Kendi heveslerinin kurbanı olmayan biri olan Boswell, birçoğunu hiçbir anlam ifade etmeyen kısa bir kaçamak olarak anımsıyordu; fakat bu kez başka bir şey olabileceğini düşünmeden edemiyordu:

İkimiz bir şekilde birlikte büyüdük. Hatırlayabildiğim kadarıyla, ev kurar, bahçe kurar, nehirde yürür ve güneşli banklarda oyun oynardık. Onu kendimden aşağı düşünemem. . . . Çok hoş bir yüzü var, çok güzel ayakları ve bilekleri var. Endamı kusursuz ve karşı konulmaz canlı, kibar bir havası var.

Ateş yakarken ya da bir odayı düzeltirken onunla birlikte olmak için her fırsattan yararlanırım. . . . Kütüphanenin derli toplu tutulmasına büyük önem veriyormuş gibi görünürüm ve tozunun alınmasında ona yardım ederim. Yamasın diye eldivenlerimi yırtarım. Elini öperim. Ona, onu ne kadar güzel bulduğumu söylerim. Bana bütünüyle güvenir ve herhangi bir kötü niyet korkusu yoktur; beni bir koca olarak görme düşüncesini oluşturmayacak kadar akıllıdır.

Âşıklar birbirlerine not gönderirler (genç kadının yazmayı bildiğinin kanıtı) ve Boswell ona sürekli kitap verdiğine göre, çok okuduğunu biliyoruz: "Kısaca, tanıdığım her hanımefendiden daha iyidir. Ne yapayım, Temple?" Kaç. Üç hafta sonra, "güzel oda hizmetçisi, artık eski bir düş gibidir" ve bir yıl sonra Boswell, adeta kurtuluşunu olası en kaba terimlerle vurgularcasına, Temple'a "herhangi bir hizmetçi gibi şömineyi [Boswell'in] yakıyor ve lazımlığı [Boswell'in] boşaltıyor" diye yazmaktaydı. Gücünü kötüye kullanmadığı ve bahçıvanın kızı evlilik hayali kurmadığı için, bu işten nispeten yarasız beresiz kurtuldu. Boswell, bu arada, bir akraba ruhlu olarak gördüğü başka bir kadın buldu. Fevri karasevda eğiliminin farkında olduğu için, Temple'ın onayı olmadan evlenmeyeceğine dair Temple'a söz verdi. Kafaca benzer olan, Bayan Dodds'un, Boswell'e çekici gelen bir vücudu vardır: "Yatakta cennet gibidir." Genç kadın bir tür rezaletten sonra, çocukların velayetini alan kocasından ayrılmıştı. Boswell'le Dodds'un, kavgalarla ve barışmalarla, bir gebelikle ve Sally adı verilen bir kız çocuğun doğumuyla damgalanan ilişkileri, iki yıl sürecekti. Metresine odalar, bir hizmetçi ve çocuk için (genç yaşta öldüğü anlaşılan) bir ödenek sağladı. Dostlar ve akrabalar, tehlikeli bir yosma (bir Lais, bir Kirke) gibi gördükleri ve geçmişteki muzırlıklarını bütün ayrıntısıyla anlattıkları bu evli kadınla ilişkisine son vermesi konusunda Boswell'e nutuk çektiler. Başkalarına öyle görünüyordu ki, Boswell bu kadınla birlikte kalması durumunda, ya onun enayisi ya da kendi tutkularının kölesi olacaktı. Kısa buluşmalar mubahtı (doğanın kendi sözünü söylemesine izin verilmelidir); fakat dürtü tatmin edildi mi, araç unutulacaktı. Boswell'in kendisi, kadının eğitimden ve terbiyeden yoksun olduğunu kabul ediyordu. Güzeldi, nazikti, cömertti ve gecenin herhan-

gi bir saatinde onu kabul etmeye hazırdı. Böyle bir "araç"ı bir tarafa bırakmak o kadar kolay değildir. Boswell için ilişki, sonunda bağların tamamen kopmasıyla sonuçlanan bir eziyet, pişmanlık, bozuşma ve barışma dönemiydi. İki yıl sonra Boswell, birinci kuzeni Margaret Montgomerie ile evlendi. Çift, işler kötüye gidip, Boswell için depresyon ve içki düşkünlüğüyle, karısı için yalnızlık ve hastalıkla sonuçlanmadan önce, birlikte birkaç mutlu yıl geçirdi.

Fakat eser, bir ömrün (ve bir ölçüde iki ömrün, Johnson'ın ve Boswell'in) olaylarının saplantılı bir envanteri olarak duruyor. Boswell, dilin yetersizliklerinin farkındadır: "Pek çok olayda, sözcüklerin düşüncelerimizi ne kadar eksik muhafaza ettiklerini gözlemliyorum." Yine de, adeta mahşer gününü beklercesine, en önemsiz eylemlerini bile kaydetmekte ısrarlıdır. Tarihe ilgisizdir ve sadece, tarih içindeki kendi yerinin izini muhafaza etmekle ilgilenir. Eksiksiz olma ihtiyacından ötürü, kendi yaşamında ve toplumda kadınların önemi hakkında farkında olmadan bize çok şey anlatır. Çalıştığı yerlerde (mahkemeler ve hapishaneler) değil, kaldığı ve yemek yediği hanlarda kadınlar vardır. Bir konuk olarak, kadınların da hazır bulunduğu aile yemeklerine katılır. Ona oturma odasında çay ikram ederler. Fakat, Fransa'da olduğu gibi katılımcılardan birinin evinde değil, genellikle hanlarda gerçekleşen içkili erkek sofralarında kadınlar bulunmaz. Elbette geceleri, kafayı iyice bulan Boswell'in sabaha karşı eve dönmeden önce istediğini yapabildiği sokaklarda sıraya dizilen kadınlar vardır. Bu yüzden karşılaştığı kadın türü, yere ve saate bağlıydı. Günlüklerde göründükleri şekliyle kadınlar, ayrı sınıflar halinde gruplandırılırlar: Hanlarda bar kızları ve oda hizmetçileri, dostların ve akrabaların karıları; Edinburgh ve Londra'da sosyete matronları; kapatmalar; kaldırım fahişeleri. Tek ortak payda, aralarında istediği gibi dolaşan Boswell'dir. Bu kadınlardan her biri, adamın bir yanını bilir (herhalde gerisini de tahmin eder). Yine de, Johnson'ın ve diğer ünlü dostların en önemsiz sözlerini kaydeden Boswell, zarif hanımlarla çay üzerine yaptığı sohbetleri hemen hemen hiç anlatmaz. Bu kadınların söyleyecek şeyleri yok muydu? Onun onlara söyleyecek şeyleri yok muydu? Sadece hiçbir törenin, hiçbir tabunun, hiçbir sınırlamanın söz konusu olmadığı fahişeler arasında rahatmış gibi görünüyor: Zührevi hastalıklar korkusuna rağmen, bu daha çok çocukluk arkadaşlarıyla oyun oynamaya benziyordu. Gecenin hanımlarına karşı ne şefkatli ne de küçümseyiciydi; fakat sahiden içtendi: "Jeanie Kinnaird ile o kadar mutluydum ki. . . . O kadar sağlıklı ve o kadar dürüst görünüyordu ki, hiçbir korkum yoktu." Evlenmeden kısa süre önce Bayan Reynolds'a dostça veda etti ve onu yaşam tarzını değiştirmeye ikna etmeye çalıştı: "'Güzel ve

hoş olman dışında, buna uygun nitelikte değilsin. Sende bunun için gerekli açgözlülük, sahtelik yok. Bunu bırakmanı istiyorum.' Kadın şapkacılığı işine gireceğine ve düzgün davranacağına dair bana söz verdi. Onu içerken görmek tuhaftı. 'Bayım, yeni yaşamında sana mutluluk dilerim.'"

Bırakalım alkolün ve bu son buluşma duygusunun ısıttığı Boswell ile hanımefendisi birbirlerine olanaksız mutluluk dilesinler. Boswell, Casanova'nın serüvene yatkın olması gibi, melankoliye yatkın bir çapkındı. Yine de sıkıntılı ve kıyıda duran bu kadar çok kadının yaşamını kısa süreli paylaşan bu erkekler, onlara birazcık insanlığı geri verebildiler ve kaderin tuhaf bir döngüsüyle, aşağı kadınlardan bu kadar uzun süredir esirgenen saygınlığı iade edebildiler.

Edebiyat ve Vücut Dili: Dans

Bu bölüm boyunca kadınları, metnin içi yerine metinle ilişki içinde konumlandırmayı tercih ederek edebiyata mesafeli durdum. Bunu yapmakla, diğer şeylerin yanı sıra, vücut sorunundan da sakındım.

"Sonunda zavallı Caderousse'u gördüm" diye yazar Mme. de Sévigné; "rengi yeşil, kan ve kanla birlikte yaşamını da kaybediyor".[59] Hasta vücutlar, tedaviler ve bunların sonuçları, mektuplarda ve anılarda bolca yer alır; fakat sağlıklı vücutlar, bir o kadar dikkat çekecek ölçüde yoktur. Sağlıklı vücut kurgusal eserlerde yer aldığında, neredeyse anlamsız olacak kadar geleneksel terimlerle ifade edilmekteydi: Dünyadaki en güzel endam, dünyadaki en güzel gonca ve benzeri. Fakat romanlar ve "gerçek" röportajlar, bir alanda, dans alanında ketumluklarını terk edip, beylik betimlerin ötesine geçmekteydiler. Brantôme, çoğunlukla, saraydaki herkesle paylaştığı bir büyülenmeye ses vermekteydi: "Odadaki hiç kimse", kız kardeşi Marguerite de Valois ile dans eden III. Henri'ye "bakmaya doyamazdı".[60] Ronsard da izliyordu:

Comme une femme elle ne marchait pas,
Mais en roulant divinement le pas,
D'un pied glissant couloit à la cadence.

Bir kadın gibi yürümezdi, fakat şahane düzgün bir adımla,
kayıp giden bir ayakla kadansa uyardı.

Soylulara mahsus bir spor olan binicilikle birlikte dans, bir kadının bir erkeğin eşiti olarak ve onunla kusursuz bir simetri için-

de kendisini ifade etmesine izin veren tek vücut dili biçimiydi. Kadınlara dayatılan zorunlu boş zaman, erkeklerin kadınların huzurunda katıldıkları sporları da kapsamaktaydı: Tenisten at üstünde mızrak dövüşüne kadar, kadınlar oturup izlerken erkekler oynardı. Bu yüzden bir balo, kadınların, kendilerinin de zarif, canlı, dinç bir biçimde ya da kendinden geçerek hareket edebildiklerini gösterecekleri tek olaydı. Balo sözcüğü, köy Cinderella'larından kraliyet efradının güzellerine kadar kadınlar arasında bir heyecana neden olurdu. Mme. de La Fayette'in romanında birbirlerini daha önce hiç görmeyen Nemours dükü ile Clèves prensesinin bir baloda tanışmaları tesadüf değildir. Yazar, her ikisinin de en iyi görünüşleriyle ve en güzel giysilerini giyerek baloya geldiklerini bize anlatmaya çalışır. "Dans etmeye başladıklarında, bir övgü uğultusu salonu doldurdu."[61] Çok geçmeden, prensesin katılacağı, fakat kendisinin bulunmayacağı başka bir balo nedeniyle canı sıkılan Nemours, nispet verircesine şunu ilan eder: "Hiçbir kadın, kendi görünüşünden endişelenmesi gerektiğinde kendi âşığını düşünemez . . . [ve] görünüş, sadece âşık olduğu kişi için değil, herkes içindir. Bir baloda kadınlar, kendilerine bakan herkesi memnun etmek isterler." Bir uzmanlar toplumunda zarif teşhirciliğin hazlarının ya da aşkta birçok kişiyi memnun etme arzusu ile bir kişiyi memnun etme arzusu arasındaki farkın daha iyi bir tasvirini vermek zor olurdu. Dans, teşhirin nihai biçimiydi, *se pavaner* (kendini bir tavus kuşu (*paon*) gibi teşhir etme anlamına gelen *se paonner* ile Padua'da ortaya çıkan yavaş ve ağır bir dans olan *pavane* sözcüğünün kaynaşmasından türeyen bir sözcük) gösteriş yapma ihtiyacının karşılanmasıydı.

Mme. de Sévigné, sadece "insanın disiplinli bir cumhuriyette dans etmelerini engelleyeceği" Breton köylülerini değil, "Bohemya ve Aşağı Breton ezgileri eşliğinde çekici bir incelik ve zarafetle dans eden" bölgenin soylularını da betimler.[62] Bir gün, kendi kızını anımsatacak şekilde dans eden Bohemyalı bir kadının görüntüsünden etkilenen Sévigné, Marsilya'daki kürek mahkûmlarından sorumlu olan generale, dansçının, mahkûmlar arasında bulunan dedesine kolaylık sağlamasını rica eden bir mektup yazar. Daha sonra, evli bir genç çiftin, özellikle erkeğin kusursuz zarafetinden keyif alır: "Kendi zamanında iyi dans eden Mme. de Chaulnes, kendini kaybedip, böyle bir şeyi daha önce hiç görmediğini söyledi."[63] "Kendini kaybetmek"; bu sözcükler fikir vericidir: Eski rejim toplumu, herkes için kısıtlayıcıydı.

Erkekler şiddete (savaşta ya da avda), işte, zihinsel çalışmada, kumarda ve sefahat âlemlerinde, kadınlar ev işlerinde, entrikada, flörtleşmede ve sosyal hayhuylarda ellerinden gelenin en iyisini ya-

parak kısıtlamalardan kurtulmaktaydılar. Romanlar ve din, zihinlerini özgürleştirmek için; dans, vücutlarını özgürleştirmek için kadınlara açık tek yoldu. Nicolas Restif de la Bretonne şu kanıdaydı: Taşralı genç kızlar "evlendikten sonra bu tür eğlencelerden vazgeçmek zorunda kalacaklarını çok iyi bildikleri için, özgürken [bu tür etkinliklere] düşkün olurlardı. . . . Dans edip hoş vakit geçirenler, bir gün, mutsuzluk duymadan çalışkan anneler olacaklar." Oysa "Aptal anneler ve papazlar tarafından dans etmeleri engellenenler, bütün yaşamları boyunca buna üzülecekler".[64] Kaygısız gençlerin kısa süreli özgürlüğü, insanların yaşamlarının geri kalan kısmında başarılı olmalarına yardım etmekteydi ya da Restif öyle olduğuna inanmaktaydı. Restif, köylülerin nasıl yaşadıklarını anlatan birkaç yazardan biridir; zira o sırada köylülük, edebiyata layık görülmemekteydi. Köylülerde, özellikle de kadınlarda cehalet yaygın olduğu için, köylülerin kendileri de edebiyatla fazla ilişkili değillerdi. Dansın, günlük yaşamın yükünden kurtulmanın böylesine önemli bir aracı olmasının nedeni budur.

Ronsard'dan Restif'e kadar, geniş bir dişi tip çeşitliliği keşfettik. Kaynak kıtlığına rağmen, bir kadın dünyasına, erkeklerin dışında var olan ve erkeklerin fazla anlamadığı bir dünyaya göz atmaya başladık. Belli bir bağımsızlık iddiasında bulunmaya başlayan kadınlar da gördük. Başlangıçta bu bağımsızlık, büyük ölçüde imgeseldi, romanın örneklediği bir "karşı kültür" biçiminde cisimleşti. Fakat giderek daha fazla gerçek haline geldi ve toplumun daha geniş kesimlerini kucakladı. On altıncı yüzyılda, birkaç zengin dul ve sosyete orospusuyla birlikte aristokrasiyle sınırlıydı. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, kentleşme arttıkça, bilgi yaygınlaştıkça ve insanlar sarayın tarzını taklit etmeye başladıkça, giderek orta sınıf mensuplarını da kapsadı. Yeni eğlence etkinlikleri gelişti ve yeni meslek kategorilerinin ortaya çıkışıyla birlikte, kadınlar, erkeklerin desteği olmadan yaşamayı olanaklı buldular. Büyük çoğunluğu dikişçi ve tüccar olarak çalıştı; fakat Restif'in kırsal kesimde "ev işlerinin yükü ya da acımasız kocaların sert bakışları altında beli bükülen" köylü kadınlardan başka hiçbir şey görmediği bir zamanda kentlerde iş kadınları vardı.

Sonunda, her kadının, peri masallarında olduğu gibi aynanın önünde durup artık "dünyanın en güzeli" olmadığını duyduğu gün geldi. Edebiyat aynasında her kadın, büyülerinin gücünü ve kırılganlığını; erkeklerin sadakatsizliğini ve evliliğin yararlarını; erdemli olma (ya da en azından görünme) gereğini ve suçlu arzuları hem düş-

leyebilir, hem öğrenebilirdi. Kadınlar, bazen yapmak zorunda olduklarını, bazen yapmamaları gerekeni yaparak bu çelişkilerle yaşamayı öğrendiler. Bazıları samimi bir şekilde çapkındı, bazıları dürüstçe dindardı.

Edebiyat kadınlar için bir bilgi yolu muydu? Bir yanıt vermenin güçlüğü, sorunun kolay olmadığını gösterir. Yazarlar, idealleştirilmiş kadın kahramanlar ve kötü kadınlar dışında, okumayan kadınları ve fabldaki çekirgeler gibi dansta yaşamları için yeterli eğlenceyi bulan kadınları da betimlediler. Tüm toplum o sırada operayı seviyordu ve bunun nedeni, belki de, hayali kahramanların dans edip şarkı söyledikleri operada izleyicilerin bir cennet bahçesi, bir yeryüzü cenneti tasviri görmeleriydi. Her toplum düş kurmaya ihtiyaç duyar ve sadece kadınlar değil, erkekler de. *Così fan tutte, e così fan tutti.*

9

Tiyatro

Eric A. Nicholson

TÜM DÜNYA BİR SAHNEDİR ve tüm sahne bir kerhanedir: Erken modern Avrupalı erkekler ve kadınlar için, ikinci metafor birincisi kadar uygundu. Eşit ölçüde karmaşıktı da. Bir yanda, oyun evinin genelevle özdeşleştirilmesi olumsuz bir ahlaki yargı iletmekteydi; diğer yanda, insan ilişkilerini ve kimliklerini teatral çizgide tanımlamanın cinsel olarak baştan çıkarıcı ve tehdit edici yanlarını cisimleştirmekteydi. Dahası, ister bir ahlaksızlık yuvası olarak mahkûm edilsin, ister hem kapsamlı, hem erotizm yüklü bir "doğa aynası" olarak desteklensin, erken modern tiyatro, tüm olumsuz, olumlu ve bir o kadar da ikircikli kılığıyla kadına dikkat çekmekteydi.

Oyunlar, en azından bir ölçüde, sahte, hatta pornografik olarak tanımlanmaktaydı; çünkü boyalı ve kostümlü kadınları, büyük ölçüde erkek bir izleyici topluluğunun önüne çıkarmaktaydılar. Bu durum, tiyatro karşıtı erken Hıristiyanların –özellikle Tertullianus, Aziz İoannes Khrysostomos ve Aziz Augustinus[1]– başlıca şikâyet konusu olmuştu; fakat on altıncı yüzyılda kadının iffetine, sessizliğine, itaatkârlığına ve eve kapanmasına artan vurgu, tiyatro ile kerhane çağrışımlarını güçlendirdi. Evinin penceresinde görülen kadının fahişelikle suçlanabildiği bir durumda, sahnede hareket eden, konuşan, dans eden, şarkı söyleyen, kucaklayan, öpen ve zina, ensest, hatta cinayet suçu işleyen kadınlar görmenin anlamı neydi? Bu dönemin çoğunda bu cüretkâr kadın karakterlerin genç erkek oyuncular tarafından canlandırılması olgusu, tiyatronun aykırı cinsellikle bağlantılarını sadece karmaşıklaştırmadı, güçlendirdi de: Homoerotizm ve cinsel muğlaklık, kadın karakterleri evden çıkarıp bir oyun mekânına getirmenin kışkırtıcılığıyla birleşti. Daha sonra profesyonel kadın oyuncular kaltak olarak kınama, sanatçı olarak övgü ve nadiren kraliyet metresleri olarak terfi aldılar. Böylece hem oyunculuk, hem oyunlara gitmek, kadınların ya da cinselliğin açık sergilenmesiyle ilgili korkuları, arzuları, tabuları, fantezileri ve hatta olumlu özlemleri açığa çıkardı. Venedik, Madrid ve Londra'daki tiyatro toplulukları, düşük ah-

laklılıkla ve fahişelikle bütünleştirilmelerinden hem zarar, hem yarar gördüler: On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda çeşitli zamanlarda (Londra'da 1642'de olduğu gibi) teatral faaliyet bazı kentlerde yasaklandı; bazen coşkuyla ve kepazece desteklendi.

Teatral performans ile aykırı cinsel davranış arasındaki bu bağlantı, dönemin Avrupa dramasındaki paradoksal kadın betimlemelerini aydınlatır. Oyun yazarları kadınlığı çağdaş söylemin ön kavrayışlarına göre temsil etme eğiliminde oldukları halde, araçlarının belli yanları, toplumsal cinsiyet belirlenimli davranış kurallarını bozan ve sık sık bu kurallar tarafından bozulan kadın karakterler yaratmalarına olanak tanımaktaydı. Daha basmakalıp figürler bile, basitçe sahneye çıkarak, konuşarak ve oyunun akışını etkileyerek, bazen temsil etmeleri istenen aşağılık ya da bağımlılık modellerinin yanlışlığını ortaya çıkarmaktaydılar. Bazı durumlarda, özellikle hızla değişen sosyal düzenlerin gerilimlerini ve çelişkilerini açığa vuran oyunlarda, kadınların erkek egemen dünyalarının haksız varsayımlarına ve pratiklerine itaat ettikleri, meydan okudukları, bu varsayımların ve pratiklerin içyüzlerini ortaya çıkardıkları, bunların üstesinden geldikleri ya da kurbanı oldukları görülmekteydi.

Ülkeden, dönemden ve egemen dinsel bakıştan bağımsız olarak, kadın rolleri bu yüzyılların hem dramasını, hem toplumunu ayırt eder. Ortaçağ sonrası ve sanayi öncesi dünya, kadınları neredeyse sadece erkeklerle ilişkilerine göre kategorileştirdiği için, hem normatif roller –bakire kız, iffetli eş, bekâr dul– hem aykırı roller –zinakâr kadın, fahişe, sosyete orospusu, kadın pezevenk ya da genelev patroniçesi– cinselliğe ve kadın vücuduna, tam da ataerkil egemenliği en çok gerektiren –ve en çok tehdit eden– varlıklara öncelik vermekteydi. Bu dönemde bazı erkek rollerin, özellikle zinakâr ve çoğunlukla sadece sözde zinakâr kadının eşi boynuzlu ya da "kavat" rollerinin gelişimi ve yok oluşu da ilginçtir.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde profesyonel tiyatro, hem oyuncu hem oyun yazarı olarak kadınlara yer vermekteydi. Bu yeni seçeneklerin sosyal rollerde ve fırsatlarda kadınlar lehine değişikliklerle ne tür bağlantıları vardı? Temsil düzeyinde, kadın karakterleri kadınların oynamasının sonuçları nelerdi? Kısaca, kadın karakterler ve oyuncular sahne dışındaki durumlarına karşın sahne üzerinde neler yapabiliyorlardı? Teatral performansa tercüme edildiğinde, kadınların sosyal koşulları ve deneyimleri nasıl tersine döndü ve dönüştü, yeniden üretildi ve sınırlandı? Bu dönemin zengin teatral ürünlerinden kaynaklanan köklü ve çok yönlü değişimler, birbirleriyle çekişen ve çoğunlukla çelişkili düşüncelerin, göreneklerin ve kimliklerin fikir verici bir dizini olarak işlev görür.

Fahişe, Genelev Patroniçesi ve Sosyete Orospusu

İspanyol yazar Fernando de Rojas en ünlü eseri *Tragicomedia de Calisto y Melibea*'yı (1502) sahne için düşünmemiş olabilir; fakat kısa sürede, bu eser, en ünlü karakteri "La Celestina"nın, sadece oyunun diğer karakterlerini değil, okuyucuları ve izleyicileri de egemenliği altına alan "yaşlı bir orospu"nun adıyla anılan dramatik bir eser olarak ün kazandı. Hızla İtalyancaya (1515), Almancaya (1520), Fransızcaya (1527) ve İngilizceye (1530) çevrilen ya da uyarlanan *La Celestina*, Plautus'un ve Terence'nin Roma komedilerinde rastlanan *lena* figürlerinin teatral kimliğini genişletip dönüştürdü. Bir kadın pezevenk, tüm nüktedanlığı, çekiciliği, yozluğu ve her şeyden önce çok yönlülüğüyle sahnenin merkezinde yer alır. Artık genç bir zevk kadınının sinik, paragöz bir danışmanı olmayan bu kadın, toplumunun –ve izleyicisinin– cinsel tutumlarından hem yararlanan, hem bu tutumlar tarafından yararlanılan karmaşık bir baş kahraman olarak ortaya çıkar. Bizzat adı, "şahane kadın", çağdaş fahişelerin cazibeli bir takma ad alma pratiğini de akla getiren bir oksimorondur. Yaşlı, içki bağımlısı ve Rojas'nın tarif ettiği gibi "biraz cadı" olmasına rağmen, Celestina başka bakımlardan adına layıktır: Tıp da dahil çeşitli sanatlarda ve zanaatlarda becerilidir; baş müşterisi Calisto, ona fiilen tapar. Kurgusal olmayan benzerleri gibi, kendine ait neredeyse mitsel bir kimlik oluşturur; bu, onun erkek fantezilerini tatmin etmesine ve aynı zamanda onların kaynaklarını kurutmasına olanak veren bir harekettir. Bu yüzden, Celestina'nın şeytani yozlaşmasını ve çok yönlü kendi kaderini belirlemesini karma bir biçimde resmederken oyun, sözde bir günah aracısını idolleştirme ikilemine düşer. Birçok teatral torunun'da olduğu gibi, Celestina'nın dişil erdemden yoksunluğu, eril *virtù*'sunu dengeler, aslında özgürleştirir.

İster kasıtlı ister kasıtsız olsun, sayısız oyun izleyicinin karşısına, "düşmüş bir kadın"ın haram görüşlerini ve eylemlerini bağışlama ya da cesaretine, yeteneklerine ve zekâsına küfretme tercihini çıkaracaktı. Aretino'nun *La Cortigiana*'sında (1533) aracı Alvigia, John Webster'ın *The White Devil*'ında (1612) dük metresi Vittoria Corombona ve Thomas Middleton'ın *Women Beware Women*'ında (1621 civarı) dalavereci dul Livia bu tür karakterlerin örnekleridir. Zira, bir genelev patroniçesinde kaçınılmaz bir "yozlaşma" ya da açık sözlü, bağımsız ve "eril" bir kadında "ucube" bir şey varsa, büyüleyici bir şey de vardı. Bu yüzden, huzur bozucu bu kadın figürlere ses, kostüm ve hareket verme kapasitesiyle tiyatro, erken modern toplumsal cinsiyet rollerindeki bu tür çelişkilerin sadece tanığı değil, taşıyıcısı olarak da işlev görmekteydi.

Örneğin, Ariosto'nun Ferrara'da Este Sarayı'nda bir karnaval gösterisi için yazılan *La Lena*'sı (1528) ile Shakerley Marmion'ın yüz yıl sonra 1631'de Londra'nın Salisbury Sarayı tiyatrosunda sunulan oyunu *Holland's Leaguer* arasında fikir verici bir fark vardır. Marmion'ın küstah "patroniçe" karakteri mesleğinin kalıplaşmış örneğini cisimleştirir ve oyunun akışında çok az rol alır. Ariosto'nun baş karakteri ise, aksine, sadece ayrı bir kimliğe ulaşmasıyla değil, çağdaş topluma yönelik bir eleştiriyi ifade etmesiyle de La Celestina'nın da ötesine geçer. Kocası tarafından fahişe olarak satılan, düşük ücret alan ve zengin âşığından kötü muamele gören Lena, yine de öğrenmeyi ve eğitimi etkili bir biçimde savunur, pratik hedeflerine ulaşır ve ortaya oyunun baş karakteri olarak çıkar. Adına rağmen beylik bir komik figürden başka bir şey değildir; oysa Marmion'ın patroniçesi zaten karikatürleştirilen Amazonun bir karikatürüdür, kendi meydan okuyucu düşüncelerini dillendirmesine izin verilen bir kadından çok, izlenmesi ve kuşatılması gereken bir tehdittir.

Bu tür kötü şöhretli kışkırtıcı kadınların öne çıkışı ve aleni çekiciliği, hem sivil hem dinsel otoritelerin sansür çabalarıyla da kanıtlandığı gibi, huzursuzluğa da neden olmaktaydı. Oyunlarda konuşulan ve icra edilen "şehvani" ve hatta "doğadışı" söz ve eylemleri lanetleyen resmi buyruklar dikkate alındığında, "kerhane olarak tiyatro" tanımlaması özellikle uygun bir tanımlama olur. Venedik Onlar Konseyi'nin tüm teatral yapımları, özellikle de özel partilerde ve düğün törenlerindekileri yasaklayan Aralık 1508 tarihli kararnamesindeki vurgu böyledir. Çağdaş günlükçü Marino Sanudo, fahişelerin bazen bu törenlerde, en azından dansçı olarak sahneye çıktıklarını gözlemekteydi.[2] Bu durumda teatral olay fiilen pornografiktir ve bu nedenle izleyici, kaltakların gönüllü patronu sayılır. Oyunların cinsel başıbozukluğa vesile ya da en azından teşvik edici oldukları görüşü, üç yüzyıl boyunca varlığını sürdürdü. Örneğin İspanya'nın altın çağında (geç on altıncı ve on yedinci yüzyıllar) oyuncular ve özellikle de kadın oyuncular, dine saygısızlık eden şehvet düşkünleri ve kamusal erdemi yozlaştıranlar olarak karalandılar; Fransa'da on altıncı yüzyıl Paris ritüeli, oyuncuları "kerhaneciler"le ve "kötü kadınlar"la bütünleştirdi, dolayısıyla komünyona ve Hıristiyan cenaze törenlerine almadı (Molière, bu utancın en ünlü kurbanıydı); nihayet İngiltere'de bir dizi Püriten ve ahlakçı, tiyatroya karşı uzun ve çoğunlukla ateşli yazılar yazdı; John Rainolds'ın *The Overthrow of Stage-Plays*'i (1599), William Prynne'in *Histriomastix*'i (1633) ve Jeremy Collier'nin *Short View of the Immorality and Profaneness of the English Stage*'i (1698) bu yazılardan birkaçıydı.

Sıkıcı ve neredeyse deli Prynne, tiyatroya gidenleri "zinakâr, pezevenk, genelev patroniçesi, kavat" diye damgalarken; Jean-Jacques Rousseau, bağımsız kadınlar "cinsiyetlerine leke sürüyorlar. Tiyatroda olduğu gibi, para için kendilerini teşhir ettiklerinde, fahişelerden pak farklı olmazlar" diyerek,[3] tiyatro karşıtı polemikçilerin kadın düşmanlığını en özlü biçimde ifade eder.

Rousseau'nun ifadesi, karılarını sadakatsizlikle ve dolayısıyla fahişelikle suçlayan paranoyak ölçüde kuşkucu sahne kocalarının çizgisini yansıtır. Örneğin Ben Jonson'ın *Volpone*'sinde (1605), sevgi paylaşmaz Corvino, karısı Celia'nın pencereden dolandırıcı "Scoto"ya (kılık değiştirmiş Volpone) bir mendil attığını görür; bu, kadın oyuncu/kaltak paradigması gereğince yorumlanan bir harekettir. "Sen mendilinle bir oyuncuydun" diye haykırır; zaten Celia'ya "orospu"luğu yakıştırmış ve "Al bir *cittern* [bir gitar], Bayan Beyhude [bir ahlak oyunu karakterinin adı], / Ve erdemli erkeklerle iş yapan biri [fahişe] ol" demişti (II, iii, 20-21). Corvino'nun sözleri, tek başına ortalıkta görünen kadınların bir izleyiciden teveccüh bekledikleri ve kaçınılmaz olarak cinsel buluşma talebinde bulundukları fikrini ifade etmekteydi.

Corvino'nun haksız suçlaması aynı zamanda, bir izleyici tepkisidir: Bir kadın oyuncunun/sosyete orospusunun sözde niteliklerini karısına yansıtmakla kıskanç koca, onun böyle bir rol oynamayı becermesine yönelik arzusunu açığa vurur. Kısaca karı ile orospu arasındaki çizgi, ince bir çizgi olabilirdi. Gerçek yaşam modelleri için oynanacak çok az başka rol bulunduğundan, on yedinci yüzyıl İngiliz dramasında evli kadınlar, ister sürekli böyle bir rol üstlensinler, ister buna kaşı çıksınlar, çoğunlukla acı çekerken görülmekteydiler. Shakespeare'in *Othello*'sundaki (1604 civarı) Desdemona kahramanca iffetli ve sadık olmasına rağmen, "orospu" ve "fahişe" olarak damgalanır ve kendisini seven erkek tarafından öldürülür. Karı hayatta kaldığında da, Shakespeare'in *Kış Masalı*'ndaki (1610 civarı) Hermione gibi bazen sabır ve "büyü" ile, William Wycherley'in *The Country Wife*'ındaki (1675) Margery Pinchwife gibi bazen becerisi ve ince zekâsıyla, kocasının kendisini aşağılamasına karşı koyarak hayatta kalır. Margery'nin kocası Bay Pinchwife onu, "Yüzüne bu çakıyla 'orospu' yazacağım" diye tehdit ettiğinde, bir karının bağımlılığı ve sadakatiyle ilgili, hem komik hem trajik-dramatik örgüleri oluşturmaya da yarayan, şiddetli (ve bu durumda kendi kendini baltalayan) erkek takıntısını ifade eder.

Wycherley'in sunumuna feminist demek yanıltıcı olsa da, acımasız ve saçmalayan Bay Pinchwife'la ilgili betimlemesi zinakâr Margery'ye sempati duyulmasına yol açar: Margery'nin haklı görülebi-

lir oynaşması, izleyiciyi bir ahlaki yargı ikilemi içinde bırakır. On yedinci yüzyıl İngiliz dramasında adamakıllı birçok fahişe karakteri, benzer ikilemler yaratır. Örneğin, Thomas Heywood'un *How a Man May Choose a Good Wife from a Bad*'i (1602) ve John Marston'ın *The Dutch Courtesan*'ı (1605) gibi daha fazla didaktik olup, daha az popüler olmayan oyunlarda fahişe figürü, erdemli bir kadının karşıt iffetliliğini yüceltmeye yönelik ahlaki bir şemanın parçası olarak, bir tür cezaya uğrar. Ne var ki, oyunlarda ahlaksız kadının öne çıkması, erkek karakterlerin aptallığı ya da ihanetiyle birlikte, erkek oyun yazarlarının o kadına yüklemeyi amaçladıkları görünüşte olumsuz imajı nitelendirir. Bu karma muamele, çağdaş teatral aracın pezevenklik imajının "fuhuş"la ilgili yergilerine ne kadar aykırı olduğunu en azından kısmen gösterir.

Bu bakımdan, Jonson'ın *The Alchemist*'inin (1610) Dol Common'u (Ortak Dol) ve Behn'in *The Rover*'ının (1677) Angellica-Bianca'sı, ahlakı, cinselliği ya da bunlara yönelik teatral tutumu düzenleme girişiminin karşıt, fakat eşit ölçüde bilinçli eleştirilerini verir. Adının da ima ettiği gibi Dol, ortalık malı bir "ipsiz" ya da "orospu" olabilir; fakat eylemleri çoğunlukla olağanüstüdür. Kavgacı suç ortakları Face (Yüz) ve Subtle'ı (Kurnaz) silahsızlandırarak ve onlara "her şeyi ortak" tutacakları "tehlikeli üçlüyü" hatırlatarak oyunu açar. Böylece kendi adının aksi takdirde azalan değerini kurtarır ve ortaklarını kendisine "Dol Singular" (Eşsiz Dol), "Royal Dol" (Şahane Dol) ve "Claridiana" demeye özendirir. Ne var ki, en parlak başkalaşımı, "Periler Kraliçesi" olarak ortaya çıkıp, saf-dil kâtip Dapper'ı kafeslediğinde, I. Elizabeth'in mitik ikonografisini canlandırır. Oyunu yönlendiren simya teması içinde Dol, önde gelen teatral simyacılardan biri gibi görünür; romans, bilgi, kraliyet ve ilahilik yanılsamalarıyla alışılmış kimliğini değiştiriyormuş havası takınır. İşinin teatralliği açıkça belirtilir; dolayısıyla, izleyicinin düşüncelerini, sözlerini ve eylemlerini yönlendiren kendi kendini aldatmalarla beslendiği için, rolü iki kat aykırı olur.

Behn'in Angellica-Bianca'sı ise, aksine, tüm İtalyan sosyete orospularının en ünlüsü olarak, ihsanları karşılığında aylık bin kron ücret alan ve portreleri ve balkonundan söylediği şarkılarıyla bir sürü istekliyi kendine çeken bir kadın olarak betimlenir. Bu yüzden, Restorasyon öncesi oyunların baştan çıkaran, fakat melun sosyete orospularını andırır; ne var ki, 1670'ler Londra'sının çapkın teatral kültürü ve kadın bir yazarın bakış açısı dikkate alındığında, sempatik bir birey olarak ortaya çıkar. Örneğin, kadın ile erkek arasında daha yüksek manevi aşkı savunan odur, bakire rakibi Hellena değil. Aşkı onu hünerli bir sosyete orospusundan vefalı

bir âşığa dönüştürdüğü için, o da, vefasız âşığının benzer bir dönüşüme uğramasını bekler. Klişe, fahişenin bir cinayete kalkışma eylemine başvurduğunda, eylemi gerçekleştiremez ve belirsiz bir geleceğe doğru sahneyi terk eder. Böylece Behn, Angellica'nın sosyete orospusu rolüyle bütünleştirilen klişelerden tamamen kaçamadığını, yine de kişisel özerkliğini korumayı başardığını gösterir.

Ne var ki, John Gay'in *Beggar's Opera*'sının (1728) fahişesi Jenny Diver, Macheath'ı tabancalarından yoksun bıraktığında, bunu girişimci Bay Peachum'un hizmetinde yapar: Fahişe, artık kendi hesabına çalışan biri değil, başkasına çalışan biridir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru İngiliz yazarlar Kıta Avrupa'sındaki adaba uyup, bu tür kadınları oyunlardan tamamen çıkardılar. Bu yüzden erken modern sahne fahişesinin kariyeri, gerçek yaşamdaki benzerinin kariyerine paraleldir: Geç on beşinci yüzyılda hoş görülen ve aynı zamanda resmen onaylanan gerçek fahişe, geç on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar yasadışı ilan edilip karanlığa itildi.[4]

Kız, Karı ya da Dul?

Erken modern tiyatro sahnelerinde ve sahnelerin dışında "onurlu" kadınlar da bir kalıba sokulmaktaydılar. Shakespeare'in Jaques'ı bir erkeğin "yedi çağı" bulunduğunu açıklarken, *Kısasa Kısas*'ta Viyanalı Dük Vincentio, saygın bir kadının en az üç çağı olduğuna dair egemen görüşü onaylar: Mariana bir kız, bir karı ya da bir dul olmayı reddettiğinde, dük onun bir "hiç" olduğunu ilan eder. Sonra küfürbaz Lucio, araya şunu sokuşturur: "Belki de orospudur. Onların çoğu ne kız, ne dul, ne de karıdır" (V, i). Bu satırlar, kadınların, erkeğin yedi çağından farklı olarak cinsel rolleriyle sınırlı üç sosyal kimliğiyle ilgili geleneksel görüşü dolaysızca aktarır: Yani, kadınlar, erkek bir partnerle ilişkilerine bağımlıdırlar. Yine de *Kısasa Kısas*'ın aynı son sahnesi, yanı sıra Shakespeare ve çağdaşları tarafından yazılan diğer oyunlar, toplumsal cinsiyet belirlenimli bu kategorileştirmeyi sıkıntıya sokmayı başarır. Mariana sadakatsiz kocası Angelo ile yeniden birleştiği halde, kız ve toy Isabella dükün evlenme teklifine hiçbir yanıt vermez. Bu belirsiz son, geleneksel kadın rolleriyle beklenen uyuşmayı bozguna uğratır.

Başka bir ifadeyle kadın karakterler, üç "kadın tabakası"na dayatılan temel cinsel ve yasal sınırlamaları ihlal etmediklerinde bile suçlu olabiliyorlardı. Çeşitli oyunlar, bakireliklerini ya da cinsel onurlarını koruyan, fakat aynı zamanda genellikle erkeklere ayrılan

rolleri oynama yeteneği gösteren kadınları canlandırır. Bu tür durumlarda, genç bir kadının ideal bir kız, karı ya da dul olarak nesnelleştirilmesi kesintiye uğrar: Oyunun kadın kahramanı, kadın iffeti ile sessiz itaat arasındaki sözde uygunluğu onaylamak yerine, bağımsız davranışı için eril ayrıcalıkları üstlenerek karşıt bir seyir izler. Buna uygun olarak, kadın, bir özne olma sürecini, çoğunlukla bilinçli bir teatralliği gerektirir. Calderón'un iffetli dulu Doña Angela, Don Manuel'e olan aşkının peşinden gitmek ve kıskanç erkek kardeşleri Don Luis ile Don Juan'ın kuşkularından kurtulmak için, kendisini *La dama duende*'ye (Hayalet Hanım, 1629) dönüştürür. Bu onur takıntılı erkekler tarafından odasına kapatılan Angela, onların ensestçi tiranlıklarından kurtulup kendi romantik tasarılarını gerçekleştirmek için ustaca teatral oyunlar kullanır: Çeşitli noktalarda bir set tasarımcısı, bir yönetmen ve bir oyuncu-büyücü olur. Sonu trajik olmasına rağmen, Webster'ın *The Duchess of Malfi*'sinin (1614) baş karakteri de, kâhyası Antonio ile gizli, fakat yasal bir evliliği sahnede beceren kahraman bir duldur. Dona Angela gibi düşes de, ataerkil kuralları aynı zamanda hem kabul eder, hem onlara meydan okur: Bir yanda hiçbir yasayı ya da dinsel töreni ihlal etmezken, diğer yanda kendi seçtiği erkekle evlenerek ve şiddetli tehditlere ve işkencelere rağmen örnek bir evliliği sürdürerek erkek kardeşlerine itaatsizlik eder.

Bu iki kadın baş kahraman, zekâları, cesaretleri ve çokyönlülükleriyle, onları kontrol etmeye çalışan erkekler tarafından saptanan gözlerden uzak, bekâr dulluk formüllerindeki çelişkileri açığa çıkarırlar. Pek çok oyunda canlandırılan benzer bir model, oğlan ya da erkek kılığına girerek kendilerini gizleyen iffetli kızların ve karıların hilelerini kapsar. Yine bu karakterler de, daraltıcı bir rol modeline itaat eder gibi görünürken ondan kaçma sorununu çözmek için teatral teknikler kullanırlar. Alçakgönüllülüğün, kadınlara, özlem duymaları gerektiği öğretilen bir ideal olduğu daha geniş bir sosyal bağlamda, bu karakterler görünür hiçbir kadın kimliğine sahip olamayacak kadar kendilerini yok ederler. Toplumsal cinsiyet belirleniminin bu kadar eksiksiz tersine dönüşünü beklemeyen ve dolayısıyla "eril" dış sahneden nadiren bakan erkek karakterler alay konusu edilir. Başka bir düzeyde alay konusu, cinsiyet rolleri temelinde kimliği ve giyim temelinde cinsiyeti yargılayan izleyicilerdir. Bu yüzden hem sunum hem temsil, eklesiastik ve sivil otoriteler tarafından karşı cinsin giysilerini giymeye karşı Kutsal Kitap yasasına uygun olarak saptanan toplumsal cinsiyet belirlenimli giyim ve kamusal davranış sınırlarıyla alay eder.

Bu sınırların popüler zihniyetlerde nasıl tanımlandığını belirle-

mek zordur; fakat hem cazibe, hem canlı bir tartışma konusu olduklarını doğrulayan yeterince kanıt vardır. Sapık cinsel kimlik söz konusu olduğu ölçüde, hem bu kimliği savunanlar, hem ona saldıranlar mitsel paradigmalara, öncelikle "iki-cinsiyetlilik", "hermafrodit" ve "cadaloz" paradigmalarına işaret edebiliyorlardı. Cinsel bakımdan muğlak ve çoğunlukla korkutucu bu figürler, olumlu değere dönüşebilirlerdi (Kutsal Kitap'taki Yudit'in, Ariosto'nun Bradamante'sinin, Spenser'ın Britomart'ının tanıklık ettiği gibi): En azından fantezi düzeyinde bir kız bir erkek gibi davranabilir, yine de kızlık erdemini koruyabilirdi.

Ne var ki, Bernardo Dovizi da Bibbiena'nın *La Calandria*'sında (1513) travesti Santilla'yı ya da "Lidio Femina"yı ne mitsel statüsü, ne de yücelik statüsü ayırt eder. Aksine ayırt edici özellikleri, ikiz kardeşi Lidio'ya tam bir benzerlik ve tam gerektiği anlarda onun yerine geçmedeki şans eseri becerisidir. Bibbiena bu senaryoyu tasarlarken, ideal ikicinslilik mitini, komik entrika, dalavere ve aşağı tabakadan karakterler dünyasına taşır. Yine de, Lidio'nun Calandro'nun karısı Fulvia ile yasadışı ilişkisiyle ilgili ana örgüyü karmaşıklaştıran ve sürdüren özdeş-ikiz düzeneği, sonuçta mutlu bir yeniden birleşmeye ve bir çifte düğün vaadine dönüşür. Kardeşi zinakârdır; fakat Fulvia'nın onu iki kez kendisiyle birlikte yatağa götürmesine rağmen, Santilla iffetli kalır. Aynı anda hem fars, hem romans olarak etkili olan oyunun kimlikleri birbirine karıştırması, ana kadın karakterinin, ya edepsizliğe yardım edip çanak tutan bir cadaloz ya da bakirelik masumiyetinin cisimleşmesi olarak tanımlanmasını da önler.

La Calandria, Accademici Intronati de Siena'nın *Gl'ingannati*'si (1531) ve Wycherley'in *The Plain Dealer*'ı (1676) da aralarında olmak üzere, daha sonraki birçok Avrupa komedisini etkiledi. Bu oyunlardan her biri, vefasız, benmerkezci ya da zalim bir erkek aşk nesnesine hizmet etmek ve onu evlenmeye ikna etmek için karşı cinsin giysilerini giyen bir kadın kahramanı konu alır ve her biri, ideal "kız" rolü oynamanın önündeki acımasız engelleri canlandırır. *Gl'ingannati*'de Virgino'nun kızı Lelia babasının isteklerine uysaydı, yaşlı ve külüstür Gherardo'yla zorla evlendirileceği güne kadar bir kadın manastırında kalmak zorunda kalacaktı. Bu nedenle, bir kurtuluş olarak karşı cins gibi giyinmeye yönelir; fakat daha fazla tehlikeyle ve sorunla karşılaşır. Zira erkeklerin giysilerini giyişini bir öz kurtuluş ve sevgilisinin arkadaş topluluğu içinde olmanın bir yolu olarak savunmasına rağmen, karşı cinsin giysilerini giyinme bir fahişe pratiği, kamusal utancın ve aile onursuzluğunun bir nedeni, erkek ve kadın homoseksüelliğine bir teşvik ve çılgınlığın bir işareti ve nedeni olarak da yorumlanır.

The Plain Dealer'ın karşı cinsin giysilerini giyen kadın kahramanı Fidelia da, Lelia gibi, sevgili efendisinin sevdiği kadında arzu uyandırır; ayrıca pezevenk olmaya zorlanır. İlk önce sadakatsiz bir karının ve ardından aynı kadının kocasının saldırısına uğrar, soyulur, neredeyse tecavüz edilir, yaralanır ve oyunun sonunda, mutlu bir tesadüfle kadın düşmanı ve insan sevmez efendisi Manly'yle nişanlanır. Ne var ki, Fidelia'nın erkek kardeşleri yoktur ve İngiliz Restorasyonunun büyük ölçüde merkantil ekonomisinin ve cinsel bakımdan cüretkâr yaşam tarzlarının bağlamı içinde hareket eder. Büyülü bir dönüşüme uğramak yerine, hem işvereninin, hem kendisine saldıranların ne pahasına olursa olsun cinsel doyum dürtülerinin aracı olmanın ıstırabını yaşar. Wycherley, keyfine göre, kadın kahramanına benzer bir kardeş yerine, iki bin pound'luk bir drahoma verir: Oyunun çağdaş cinsel siyasetle ilgili çözümlemesinin kalbinde para vardır.

Erken modern dramada travesti düzeneği, komik ölçüde yersiz kimlikler ve romantik örgü karmaşaları için bir olanak olmaktan çok daha fazla anlam taşır. Özellikle bizzat oyunların cinsel kışkırtmayı sözde kullanmaları nedeniyle, karşı cins gibi giyinme, erkek cinsel açlığına ve şiddetine, kadın cinsel düzenbazlığına, bu tür erotik cinayetleri ve dalavereleri düzenleyen gelin satın alma ve satma sistemine yönelik bir eleştirinin hem fiili, hem simgesel aracı haline gelir.

Zinakâr Kadın ve Boynuzlu Koca

Karşı cins gibi giyinen bu kadın kahramanlar, genç kadınlar için diğer birçok teatral rol modelle karşılaştırıldığında, tam, kışkırtıcı ilgi odağı olurlar. "Sabırlı Griselda" gibi iffetli, sessiz ve itaatkâr kızlar ve karılar, davranışlarından ötürü övüldükleri ve ödüllendirildikleri çok sayıda dramatik eserde görünürler. Diğer yanda, zinakâr kadın rolü de eşit ölçüde bilindik ve çoğunlukla daha karmaşık bir sahne figürüydü.

Bu karmaşıklığın bir kısmı, kadın zinakârlığının kurgusal canlandırmaları ile ikinci kez evlenen kadınları ya da azgın karıları ve kocalarını utandırma ritüelleri arasında yakın bir bağlantıyı içerir. İtalya'da *mattinate*, Fransa'da *charivaris* ve İngiltere'de "koca dövme partisi" ya da "şamata müzik" denilen bu ritüeller, çoğunlukla açık saçık şiirler, ahenksiz şarkılar, müstehcen aksesuvarlar ve travestilik gibi gürültülü ve bariz bir biçimde teatral düzenekler kullanarak kurbanlarıyla alay ederlerdi. *Charivaris*, yüzüğün yerine boy-

nuzu, ahenkli müziğin yerine "şamata"yı, geleneksel giyimin yerine karşı cins gibi giyinmeyi geçirerek evlilik töreni araçlarını ve prosedürünü bariz biçimde tersine çevirmekteydi.[5] Bu törenlerin biçimi ve itici nedenleri zamana ve yere göre değişmekteydi; fakat, karı namına en azından potansiyel zinakârlığı ve itaatsizliği varsaymaktaydılar. Bununla birlikte, *charivaris* paradoksal biçimde etkili olabilirdi; çünkü, cinsel kabahatlerle ilgili sesli, yıkıcı ve düzen bozucu alayları, çoğunlukla başka bir kabahat gibi görünmekteydi. Dahası, bu olaylar ile komediler, farslar ve yaşlı, iktidarsız ya da vefasız eşlerle dalga geçen diğer skeçler arasında yakın bir bağlantı vardı. Örneğin Angelo Beolco "il Ruzante"nin epiği, fars türü seks komedisi *Betia* (1524-1527), oyunun açık cinsel dili ve dört kişilik komünal bir evlilik ve görünüşe göre ölü Nale'nin "vefasız dul" karısı Tamia'ya geri dönüşünü konu alan dördüncü *mattinata* perdesi gibi uygunsuz senaryoları nedeniyle, skandala varan bir izleyici tepkisiyle karşılandı.

Bu örgü betimlemesinin de gösterdiği gibi, Ruzante'nin draması zinaya öncelik verir; fakat zina yapan kadını ne klişeleştirir, ne de eylemlerini cezalandırır. Benzer bir biçimde, belli sosyal ve ekonomik koşulların baskısı altında hareket eden köylüleri gösteren bir drama olan *Parlamento de Ruzante che iera vegnù de campo*'da (1526 civarı), Ruzante'nin karısı Gnua, ekonomik olarak hayatta kalmak için Venedik'e kaçıp fahişelik yapar. Pejmürde kılıklı ve çaresiz kocasıyla karşılaşınca, hareketinin zorunluluğunu inandırıcı bir biçimde açıklar ve ikisi, savaşın harap ettiği tarlalarından ayrı, mülteci olarak kalır. Karakter Ruzante'nin hüsranı, terk edilmiş Petrarkçı âşık ya da delice seven ve ihanete uğrayan koca gibi karikatürleri oynama girişimlerinden kaynaklanır. Oyun yazarı Ruzante'nin "gerçek yaşam" dramının bağlamında, zina, pragmatik kadın karakterleri için kaçınılmaz bir ekonomik gerçeklik, eziyet çeken ve kendi kendine de eziyet eden baş kahramanı için paradoksal bir varlık nedeni olur. Ruzante, böylece, zina ekonomisinin ve psikopatolojisinin mal olarak kadın, zayıf ve uysal olarak kadın ve cinsel bakımdan değişken olarak kadın nosyonlarına nasıl bağlı olduğunu saptamaktaydı. Bireysel ailenin ataerkil mikrokozmosunda, bütün bu varsayımlar, kocanın (hükümran efendi) karısının vücudunu ve cinselliğini sürekli kontrol etmek zorunda olduğunu emretmekteydi; özellikle de kadınların kendileri bu kontrolü sağlayamadıklarına inanıldığı için.[6]

Ne var ki, pratikte kocanın mutlak otoritesi ve karının hürmetkâr uysallığıyla ilgili bu ataerkil teori, kaçınılmaz düzeltmelerle ve ödünlerle karşılaştı ve zinakâr kadın ile boynuzlu kocayla ilgili te-

atral temsiller, çoğunlukla teori ile pratik arasındaki bu çatışma için-de ortaya çıkarlar. On beşinci ve on altıncı yüzyıl Fransız farsların ağız dalaşına giren çiftleri, "pantolon için savaşları" ya da ev için-de üstünlük için çekişmeleri gereğince tanımlanabilir. Örneğin, *Les deux maris et leur deux femmes*'ın (1500 civarı) farsı ya da *débat*'sı, iki karı arasında bir karşıtlık geliştirir: İffetli, fakat uysal olmayan Alice ve uysal, fakat uçkuru gevşek Jeanne. Hangisinin tercih edilir bir yaşama yol açtığı konusunda tartışan kadınların kocaları, aç-mazlarını açığa vururlar: Egemenlik korkusu ile boynuzlanma korkusu. Sonra kadınlar evlilik ilişkileriyle ilgili görüşlerini ifade ederler: Alice, lekesiz ünüyle böbürlenir; Jeanne, ilk olarak "gizli yerler"de "varlıklı beyefendiler"i memnun etme basiretini, ikinci olarak Kutsal Kitap'ın "çoğalın" buyruğunu yerine getirerek gösterdiği dindarlığı dile getirir. Son olarak izleyici, iki çiftin yaşam tarzlarından vinyetler görür: Alice ile ayyaş kocası Colin kavga edip birbirlerine hakaret ederler ve Colin, sonunda, bir kadının hükmü altında yaşayan bir erkek olmaktan yakınır; Jeanne ile aynı biçimde sarhoş kocası Mathieu sevişmeye çalışırlar, fakat erkeğin iktidarsızlığı nedeniyle beceremezler. Onur yasası otoritenin imajına ve dolayısıyla kadınlardan çok, katı iffetlilik ve itaatkârlık modelleri konusunda bir taşlamaya boyun eğer.

Ne var ki, bu kadınlar, daha sonra Middleton'ın *A Chaste Maid in Cheapside*'ı (1613) ve Jonson'ın *Bartholomew Fair*'i (1614) benzeri oyunlardaki İngiliz eşdeğerleri gibi, öncelikle, diğer karakterlerin manipülasyon ve oyun yazarının taşlama nesnesidirler. Kısaca, kahraman figürlerden daha azıdırlar. Kahramanlık ya da en azından öznellik, çoğunlukla, sadakatsizliklerinden ötürü ölüm cezalarına maruz kalan trajik kadın baş kahramanlara aittir. Örneğin, yazarı bilinmeyen *Arden of Faversham*'da (1592) Alice Arden, âşığı Mosby uğruna kocasını öldürmeyi tasarlar. Sekiz sayfalık özgün formanın baş sayfası, oyunun "melun bir kadının büyük kötülüğünü ve riyakârlığı"nı göstereceğini iddia etmesine rağmen, aslında esas olarak parasının peşinde olan bir erkeğe duyduğu arzu ile mali vurguncu ve kıskanç bir kadın düşmanına karşı karılık görevi duygusu arasında kalan kadının trajik vicdan krizini gösterir. Oyunun sonunda yakılarak ölüme mahkûm edilen Alice Arden, kendisine "orospu" diyen âşığının ikiyüzlülüğünü ve romantik erkek söyleminin sahteliğini kınar: "Ama senin için asla orospu olmamıştım / Yeminler ve beyanlar neye yarar / Erkeklerin gönül çalma imkânı varsa?" (sahne 18, satır 15-17).

Ataerkil, çoğunlukla ayarlanmış (özellikle aristokratlar arasında) evlilikler sistemi bağlamında zina, bazen bir kurtuluş olarak

ya da en azından bir ifşa aracı olarak resmedilir. Trajedi türü, sadakatsiz kadının cezalandırılmasını ve onur sisteminin savunulmasını istediği halde, birçok trajik oyun sadece bu isteğin değil, dayandığı eril ayrıcalıkların da tiranlığını canlandırır. Kralların, düklerin, kardinallerin ve ahlaksız saraylıların ikiyüzlülüğünü eleştiren "intikam trajedisi"nin sürekli tekrarlanmasının nedeni budur. Yozlaştırıcı zina edimi, daha önce bağımlı olan kadına ilk önce eşinin egemenliğine meydan okuma ve ardından aşırı adaletsiz bir saray toplumunu kınama ve bazen ondan intikam alma olanağı vererek, o kadına güç kazandırabilir. Beaumont ve Fletcher'in *The Maid's Tragedy*'sindeki (1611) sosyete orospusu Evadne'nin ve Lope de Vega'nın *Castigo sin venganza*'sındaki (1631) satın alınan gelin/düşes Cassandra'nın durumu böyledir. Bu iki kadından her biri, zinanın bedelini ölümle ödemekten kurtulamasa da, istismar edilmesine karşı çıkıp isyan eder.

Çifte standardın bu acımasızlığı, yanı sıra buna eşlik eden kadın düşmanlığı, Calderón'un *El Médico de su honra*'sı (1629) ve Shakespeare'in *Othello, Cymbeline* ve *Kış Masalı* gibi oyunlarında daha da sert eleştirilir. Bu oyunların her birinde, haksızlığa uğrayan kadın, masumiyetini kahramanca savunur, fakat gerçek ya da simgesel ölümle karşılaşmaktan kurtulamaz. Webster'ın Vittoria Corombona'sının da gözlemlendiği gibi, ataerkil adaletin kendisi sağır ve dilsizdi; duymak istediğini duyar, görmek istediğini görürdü. *Cymbeline*'da Posthumus, karısı Imogen'in sözde zinakârlığını duyar duymaz onu öldürme hayalleri kurar; sonra bu şiddetli dürtünün, kendisinin olası kadınlığıyla ilgili bir korkuyu nasıl barındırdığını açığa vurur:

> Keşke varlığımdaki kadın payını bulabilsem. Eminim ki bir erkekte kötülüğe eğilim varsa kadından gelmiştir. Evet, yalan ondandır, yaltaklanma ondan, kandırma ondan, şehvet, hayvani içgüdüleri ondan, garez, kin ondan, hırs, arsızlık, çeşitli şımarıklıklar, başkalarını küçümseme, kılı kırk yaran hoppa arzular, iftiralar, değişkenlikler, adı olan, cehennemin tanıdığı bütün suçlar ondan, ya bir kısmı ya hepsi; hayır hepsi ondan.*

Bu tiradın cinsiyetin değişmezliğiyle ilgili kuşkulardan ve güvensizliklerden kaynaklanan yansıtılmış cinsel suçluluğun örneği olduğunu söylemek bir eksik ifadedir.

* Bu pasajın Türkçe çevirisi Prof. Dr. Engin Uzmen, W. Shakespeare, *Cymbeline*, İmge Kitabevi, 1992, s. 44-45. – ç.n.

Dahası, Posthumus'un psikozu salt kişisel değil, kültüreldir de. Ne kadar aşırı olursa olsun, yaygın bir biçimde savunulan bir görüşü, kadınların Satürn tarafından yönetilen ve bu nedenle kötülüğe, hileye ve istikrarsızlığa yatkın melankolik bir ruh haline sahip olduklarına dair görüşü dile getirir. Bu nedenle, bu "kadınsı" eğilimleri dengelemek ve kontrol etmek kocalar için bir zorunluluktu. Mahkemelerin zina davalarında hoşgörülü olma eğiliminde oldukları İngiltere'de, yargılama ve kamusal aşağılama çoğunlukla gayri resmi "şamata müzik", alaycı maniler ve "koca dövme partileri" düzeyinde gerçekleşirdi. Aslen teatral olan bu görenekler, 1614'te Alice Mustian'ın komşularının zinakârlığı üzerine doğaçlama bir taşlamayı sahneye koyduğu Salisbury'de olduğu gibi, dört başı mamur bir dramatizasyona dönüşebilirdi. Boynuzlu kocanın boynuzları genel motifi, çağdaş tiyatroya ucubelik ve sahte doğurganlık öğeleri ve bunun yanı sıra sayısız gönderme sağlamaktaydı. *Kış Masalı*'nda delicesine kıskanç Leontes, kafasında boynuz çıktığını hisseder: Dışsal aygıt içselleştirilir; Leontes skandal korkusuna o kadar teslim olmuştur ki, kendi kendisinin karikatürü olur. Oyunun sürekli tekrarlanan teatral metaforlarının da doğruladığı gibi, Leontes adeta başka birinin aynı şeyi yapmasını önlemek istercesine, kendi yanlış, şiddet içeren ve trajik utandırma ritüelini yazar ve oynar.

Demek ki, erken modern oyunlarda zinakâr kadın ile boynuzlu koca, kendi arzuları peşinde koşan ya da kendi görüşlerini açıklayan karıların karşı karşıya kaldığı risk değişmemek üzere, çeşitli biçimlerde ortaya çıkmaktaydı. Zinakâr koca ya da erkek âşık, çoğunlukla intikam biçiminde daha düşük ya da caydırıcı cezalarla karşılaşırdı. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde vefasız erkekler, hatta Don Juan ile Fransız ve İngiliz sahnelerindeki taydaşları, fiili "boynuzlu"dan çok, sözde boynuzlu durumuna düşürülmüştü; zina yapan kadın artık potansiyel kahraman, hatta baş figür değildi: Eşit ölçüde günahkâr ve itaatsiz fahişe ve cadı figürleri gibi, teatral gösterimden uzaklaştırılmıştı.

Oyuncu ve Oyun Yazarı Olarak Kadın

Sanık cadıların, "şirret kadınlar"ın ve "cadaloz"ların temel ayırt edici özelliklerinden biri çenebazlıklarıydı. Bu sözel konunun, gerçek kadınların sahneden uzak tutulmasına yardım etmiş olması tesadüf değil. Birçok erkek yazara göre, konuşmalı roller, sözüm ona konuşkan doğaları susturulması gereken kadınlara olumlu bir ruhsat vermekte ve fahişelik yapmalarını daha olasılaştırmaktaydı. Ortaçağ ve

on altıncı yüzyıl boyunca Avrupa'da, gösteri yapan kadınların hemen hemen tümü dansçı, cambaz, sessiz alegorik figür ve en iyi durumda şarkıcı olarak anılır. Erken Stuart İngiltere'sinde kraliyet ailesine mensup ve aristokrat hanımefendiler, saray maskeleri ve giysileriyle gösteri yapardı; fakat ağızlarından bir tek kelime çıkmazdı. Sessizlik ya da aşırı konuşma klişelerine karşılık vermeye ya da karşı çıkmaya yönelik böyle bir baskı altında kadınlar, meşru oyuncu olarak kendilerini kanıtlamak için yüzyıllarca mücadele ettiler. Oyun yazan ya da üreten çok az kadın, sadece ahlakçılardan değil, rakip erkek oyun yazarlardan ve impresariolardan da gelen daha da güçlü bir muhalefetle karşılaştı.

Tiyatro oyuncularının fahişelerin bir adım uzağında olduklarına dair varsayım, tiyatroda çalışma hakkını hem kazanmadan önce ve hem kazandıktan sonra, sürekli kadınların başına bela oldu. İspanya'da 1590'larda ve on yedinci yüzyılın başında hem Cizvit eleştirmenlerin, hem nüfuzlu tiyatro patronlarının etkisi altında kalan Castile Konsili profesyonel kadın oyuncuları önce yasakladı, sonda tekrar serbest bıraktı. Bu kadınların uçkuru gevşek olduğu ve dolayısıyla, Bakire Meryem'i tasvir ettikleri her seferinde ona açıkça hakaret ettikleri iddia edildi. Kadın tiyatro oyuncularına 1660'ta tiyatrolar yeniden açılıncaya kadar izin verilmeyen ve "iffetsiz, arsız ve doğal olmayan tepetaklak düşüşleri"nden ötürü kadın oyuncuların yerildiği İngiltere'de, bir İtalyan sanat topluluğu 1574'te bir temsil verdi.[7] 1592'de Thomas Nashe, İngiliz oyuncuları, İtalyan taydaşlarından üstün olmakla övüyordu: İtalyanlar, "orospu"ların kadın rolü oynamasına izin veren "edepsiz komedyen"lerdi.[8]

Bununla birlikte, çoğunlukla skandal niteliğinde de olsa, oyunlarda rol alan kadın örnekleri de vardı ve yetkililerin sansürüne ve izleyicilerin saldırılarına (1629'da turneye çıkan bir grup Fransız kadın oyuncunun başına geldiği gibi) uğramalarına rağmen, sonunda meşru profesyoneller olarak kendilerini kabul ettirmeye yetecek kadar popülerleştiler. İtalya, Fransa ve İspanya'da kabul görmeleri, özellikle on altıncı yüzyılın ortasında ve sonunda *commedia dell'arte* kumpanyalarının ortaya çıkışıyla birlikte, bu ülkelerde tiyatronun profesyonelleşmesiyle çakıştı; aslında, *commedia dell'arte*'nin doğaçlama tekniklerinin gelişimi için kadınlar can alıcı önemdeydi. Oyunculuk sallantılı ve dertli bir meslek olmasına rağmen (değişmeden kalan bir durum) en yetenekliler ve şanslılar başarılı bir kariyer yapabildi. Öreğin Isabella Andreini, o günün önde gelen *commedia* kumpanyası Gelosi'de *prima donna innamorata* başrolüne sahipti; kocası Francesco ve yazar Flaminio Scala ile birlikte, kendi sanat biçiminin standart repertuvarını oluşturan karmaşık senaryolar

yazdı ve bunları kusursuzlaştırdı. Kendi genç kadın rolünü o kadar rafineleştirdi ki, sonunda ona ilk adını kazandırdı ve bu rolü oynarken, sadece kaba güldürü tekniklerinden değil, travesti kılıktan, felsefi tartışmadan, Petrarkçı parodiden, Boccaccio'dan ve kendi yazılarından alınma pasajlardan da yararlandı. Hem kadın, hem erkek diğer bütün önemli rolleri *–pantalone, graziano, zanni,* Pedrolino, Franceschina vb.– oynama ya da *commedia*'nın *maschere*'si, yeteneğini canlandıran en ünlü eseri *La pazzia*'nın yazarı olarak anılır. Ayrıca trajik ve pastoral roller oynamasıyla ve bir dansçı olmasıyla da ünlüydü. Örnek evliliği onu orospu onursuzluğundan kurtardı ve kilise töreniyle gömüldü. Kısaca, Isabella Andreini, kadınların evin dışında cinsel değil, sanatsal bir kariyer de yapabileceklerini gösterdi.

Bununla birlikte, genel kamuoyunun oyunculuğu saygın bir iş olarak görmesini sağlayamadı. Andreini'nin 1604'teki ölümünü izleyen yüzyılda, Molière'in en güzel kadın rollerinden birçoğunu yaratan Madeleine ve Armande Béjart gibi oldukça yetenekli ve ünlü kadın oyuncular bile, dedikodu ve karalama kampanyasının hedefi oldular. İyi belgelenmiş İngiliz Restorasyon sahnesi, kamuoyunun kadın oyunculara yönelik yaltaklanma ve aşağılama karma tutumunun başka kanıtlarını verir. Bizzat kadın oyuncular yeniliği, cinsel bakımdan kışkırtıcı erkek kılığında kadınları ve Congreve'in klasiği *Love for Love*'da (1705-1706) olduğu gibi, tümü kadın oyuncu kadroları görmekten zevk alan büyük bir izleyici kitlesine çekici gelmekteydi. Nell Gwynn ve Anne Bracegirdle gibi seçkin bir kadın oyuncu grubu, olağanüstü oyunculuk yetenekleriyle ün kazandılar; sık sık, güncel konularda izleyiciye doğrudan hitap ederek oyunlarını bitirmekteydiler; bu, yüksek statülerinin ve popülerliklerinin başka bir kanıtıydı.

Diğer yanda, en başarılı Restorasyon oyuncuları bile önyargılarla, ayrımcılıkla ve cinsel tacizle uğraşmak zorundaydılar. Genel olarak kadın oyuncuların ahlaksızca bir yaşam sürdürdükleri varsayılmaktaydı; fahişelere benzetilmekte ve istenmeyen cinsel ilişkinin hedefleri haline getirilmekteydiler. Ünlü Prens Rupert ile Margaret Hughes örneğinde olduğu gibi, ilişki kabul edilen, uzun erimli bir birliktelikle sonuçlandığında bile, asil erkekler ile soylu doğmayan kadın oyuncular arasındaki ilişkilerle ilgili kırgınlıklar ve feryatlar olurdu.[9] Son olarak, bugünün eğlence sanayiinde olduğu gibi, kadın oyunculara genellikle erkek meslektaşlarından daha az ücret ödenirdi ve bazı erkek oyunculara uygun görülen ayrıcalıklı edebi ve sosyal statüye nadiren ulaşırlardı. Bu cins ayrımcı tutumlardan ve pratiklerden duyulan memnuniyetsizlik, 1670'ler ile

1720'ler arasında oyun yazan Aphra Behn, Susannah Centlivre ve Mary de la Rivière Manley de aralarında olmak üzere, çağdaş kadın dramaturgların eserlerini biçimlendirir. Erkek teatral topluluk içinde dostları ve savunucuları bulunmasına rağmen, sırf sahne için yazı yazan kadınlar olmalarından dolayı muazzam bir önyargı engeliyle karşı karşıya olduklarını kabul etmekteydiler. Dişi denilen zekâların en maharetlisi ve gerçekten de kendi döneminin dört beş önde gelen oyun yazarından biri olan Behn, cinsiyet ayrımcılığına karşı kadın yazarları savunun en açık sözlü ve etkili kişiydi de. Cinsel entrika komedilerinde, müstehcen diyaloglarda ve zina maceralarında uzmandı. Hem kadın, hem erkek izleyiciler *Sir Patient Fancy*'sinin içtenliğini protesto ettikten sonra, bir önsözde, kadın yazarlığına yönelik ayrımcılığın eleştirilerin nedeni olduğunu ileri sürdü. Yazar, aynı oyunun girişinde izleyicisini daha da yakıcı bir biçimde suçlar ve kadın yazarlığı daha da açıkça savunur. Oyuncu Bayan Gwin tarafından okunan, uyaklı beyit şeklinde yazılan bu şiiri aktarmaya değer:

Seslenir sağa sola züppenin biri:
"Ay, bu komedinin yazarı bir kadın
İyi ki beğenildi son eseri
Haspam, ekşir başımıza artık, dayanın"
Ne suç işlemiş şu zavallı kadın?
Neden yazarlığa layık görülmez?
Neden Tanrı aklın çoğunu size,
Azını bize vermiş dersiniz birden?
Biz de ün kazandık tarih boyunca,
Hem kılıç, hem kalem tuttu elimiz.
Etliye sütlüye karışmasak da şu ana,
Bilen bilir değerimiz var hâlâ.
Hodri meydan kuşkusu olanlara.
Hiç korkmadan sizinle aşık atarız.
Hem evi çevirir, hem oyun yazarız.
Söyleyin nedenini sakınmayın,
Neden erkek kadar iyi yazmasın kadın?*

Behn, bir kadının uysal davranışla ilgili ataerkil yasaya karşı aktif girişkenlik hakkını savunarak, erkek ve kadın yazarlar arasında tam eşitlik talep eder.

Behn, çoğunlukla daha ince ve tuhaf bir biçimde de olsa, femi-

* Şiirin çevirisi: Sevgi Sanlı. – ç.n.

nist savlarını hem oyunlarında, hem yaşamında eyleme dönüştürdü. İngiliz tarihinde ilk profesyonel kadın yazar olmadan önceki deneyimleri, kendi başına istisnaydı: Neredeyse bir yılını Surinam'da bir plantasyonda geçirmiş, Hollanda ve Belçika'da casus ve istihbaratçı olarak çalışmış ve borçlular hapishanesinde yatmıştı. Borcundan kurtulmak için, bir koca bulma ve ev yaşamına kapanmaya yönelik geleneksel yolu reddederek yazarlığa ve yayıncılığa başladı. Hem erkeklerle hem kadınlarla birçok aşk ilişkisi olmasına rağmen, kocasının 1665'te ölümünden sonra bir daha evlenmedi ve 1689'da ölene kadar bağımsız yaşadı.[10]

Behn'in birçok oyunu zorla evlendirilmekle ve kadınların babaların, erkek kardeşlerin ve kocaların kontrolünden kurtulma girişimleriyle ilgilidir. Kadın kahramanlarının kendi kaderlerini belirlemeye yönelik eylemleri, bazen, Behn'in ya bir erkek ya da dünyevi bir kadın tipi kılığında başka bir komik motifine vesile olur. Bu yüzden *The Rover*'da Florinda ve kız kardeşi Hellena, Nepal sokaklarında Çingene kılığında dolaşırlar. Hellena'nın durumunda bu taktik, aynı zamanda tam bir geriye dönüştür de; çünkü kardeşi, onu bir kadın manastırında rahibe olarak tutmaya çalışmaktadır. Yine Behn, kadın cinselliğini sınırlamaya yönelik ataerkil taktiği, üstün kadınsal kurtuluş hilelerini kışkırtan bir taktiği canlandırır. Kardeşini alt etme ve kendi tercihi, bir âşık bulma niyetini ilan eden Hellena, empatiktir: "Beni seven her erkeği değil, benim sevdiğim erkeği kabul etme niyetindeyim" (III, i, 40-41). Saldırgan bir biçimde uçkuru düşük Willmore'u cezbeder. Bu arada fahişe Lucetta, hödük İngiliz Blunt'ı ayartıp yatak odasına atar, orada onu kandırıp bir gizli kapaktan aşağı gönderir: Yine zeki ve bağımsız bir kadın, maçoluk numaralarının balonunu söndürür. Burada şiirsel bir adalet de vardır; çünkü Behn, erkek egemen evlilik kurumunu, özellikle mali kazanç birinci amaç ise, fahişelikle eşdeğer görmekteydi. Fahişelerle ve zina yapan karılarla ilgili sempatik portreleri, girişimci kapitalizmin erkek egemen ekonomisinde kadınların karşı karşıya kaldıkları ekonomik sıkıntılara karşı protestoları bariz bir biçimde canlandırır. Son olarak, Behn'in tersine dönen cinsel rol sahneleri, kadınların aktif bir biçimde arzuladıkları erkeklerle kur yaptıkları ve onları büyüledikleri sahneler, onun alternatif eros görüşünün teatral gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.

Kadın oyuncular geri adımlara rağmen, gelişmeye devam etseler de, kısa süren kadın dramaturglar dönemi geçiyordu. 1730'lardan sonra, İngiltere'de sansürcü ruhsat yasası kabul edilince, kadınlar oyun yazmayı bırakıp, çabalarını daha kibar bir tür olan romana yoğunlaştırdılar. Kadın rolleri, artık kadınlar tarafından oynan-

masına rağmen, kapsam ve karmaşıklık bakımından daha fazla sınırlı hale geldi ve her türden canlandırmada ihlalden ya kaçınıldı, ya büyük ölçüde azaltıldı. Shakespeare'in daha küfürbaz ya da tatsız pasajlarının düzeltilmesi ya da çıkarılması, bu eğilimin fikir verici bir örneğidir. Kıta Avrupa'sında ve Yeni Dünya'da, 1683'te sahnelenen tam boy bir Calderóncu komedi olan *Los empeños de una casa*'yı da yazan Meksikalı lirik şair, Rahibe Sor Juana Inés de la Cruz'un (1651-1695) çok az ardılı vardı. Kadınların edebi çabalarının, eğitim haklarının bir savunucusu tarafından yazılan bu dram, İspanyol asil Don Pedro'nun karşı cinsin giysilerini giyen yerli Meksikalı Castaño'ya kur yaptığı bir sahneyi de içerir: Sınıf ve cinsiyet karışıklığı, aristokrat ve eril baştan çıkarma fantezilerini hicveder. Oyunun sonunda Don Pedro, sevgilisi Doña Leonor'un gönlünü kazanmayı başaramamıştır. Sor Juana, böylece, maçoluk ideolojisini kendi bakış açısından anlaşılır hale getirir.

Ne var ki, sonraki yüzyılda, üst sınıf erkeklerin işçi kadınları baştan çıkarma girişmeleriyle alay etmek, *La Locandiera*'da (1752) Goldoni ve *Le Mariage de Figaro* (1784, Figaro'nun Düğünü) Beaumarchais gibi erkek oyun yazarlarına kaldı. Goldoni'nin Floransalı hancısı Mirandolina, aziz "libertá"sını (özgürlüğünü) koruma ve evlenmeme kararlılığını sürekli tekrarlar. Ne var ki, oyun eninde sonunda, Mirandolina'nın romantik erkek numaraları bağlamı içinde bağımsızlığını sürdürme arzusunun sorunlarını canlandırır: Saçma sapan aristokrat talipleri bir düelloya karar verince, modası geçmiş bir onur, unvan ve yapmacık tavırlar dünyasıyla dengesiz bir evlilikten kurtulmanın tek yolu olarak yanında çalışan Fabrizio ile hemen nişanlanır. Aşağı orta sınıf evliliği, Susanna ile Figaro'nunki gibi, istikrarlı ve sağduyulu bir yaşam vaat eder. Beaumarchais'nin oyununda, sözüm ona zinakâr Kont Almaviva'nın karısı ve kızı tarafından engellenip rahatsız edilmesi, komik bir çözüm sağlar ve aile içi çatışmalarda ve anlaşmazlıklarda kadının barış sağlayıcı işlevini vurgular.

Evlilik sadakati ve birlikteliğiyle ilgili burjuva modelin bu yüceltilmesiyle, *Le Mariage de Figaro*, hem sosyal bir devrimi, hem de dram ve dramatik kadın karakterlerle ilgili beklentilerde önemli bir değişimi haber verir. Tiyatro artık bir kerhane, hatta doğanın kapsamlı bir aynası olarak değil, uygar erdemler ve cinsel terbiye için bir okul olarak görülecekti: Victoria dönemine ait saf kızın ve kurtulan düşmüş kadının hükümranlığı yoldaydı.

10

On Sekizinci Yüzyıl Felsefesinin Bir Örneği

Michèle Crampe-Casnabet

BİR TEMSİL, ZİHİN İÇİN "var olan" şeydir. Bu varlık, temsil edilen şeyin ya da kişinin gerçekliğine az çok uygun olabilir. Hatta bu gerçekliği mecazi olarak çarpıtabilir; bu durumda, temsiller ile saf imgelem ya da hayal ürünleri arasındaki ayrım bulanıklaşır. Temsil edilen şey ya da kişi, her zaman ikincildir, temsilin alanı olan özne dolayımlıdır.

Bu tanım akılda tutulduğunda, "kadın"ın yabancı bir özne, kendisini kadın öznelliğinin yerine geçiren bir erkek tarafından oluşturulan bir temsil olduğu açıktır. Erkekler var olduğundan beri, kadının temsile indirgenmesi etkili bir stratejiyi kanıtlamaktadır. Doğal olarak bu strateji on sekizinci yüzyılda da kullanılmaya devam edildi; fakat ona olan güven sarsılmış gibi görünüyor.

Philosophe'ların çizdiği şekliyle on sekizinci yüzyıl, dönemin en az aydınlanmış alanlarında –ev içi kölelik ve siyasal despotizm alanlarında– bile bir Aydınlanma çağıydı. Aydınlanmış söylem insanla ilgili, yani insan soyunda, iki ayaklı türde cisimleştiği şekliyle akılla ilgili bir söylemdi. Irklar ve cinsiyetler bazı benzersiz karakteristikleri korumalarına rağmen, aralarındaki ayrım yavaş yavaş yok oldu. "İnsan" adına hakkı olan herkes aydınlanmaya ulaşabilirdi. Fakat bu hakka kimler sahipti? Aydınlanma neydi?

1784'te Kant, *Berlinische Monats-Schrift*'te kısa bir makale yayımladı: "'Aydınlanma nedir?' Sorusuna Bir Yanıt." Bu metne önemli bir düşünce egemendir: İnsan, kendisini, tarih boyunca kendi anlayışının ötesindeki güçler tarafından, itaat emreden asker, ödeme isteyen finansör, inançta ısrar eden papaz tarafından mahkûm edildiği bir gayri reşitliğe ait olarak görmeyi bıraktığında aydınlanmaya ulaşır.

Aydınlanmaya ulaşmak yetişkinliğe ulaşmaktan başka bir şey değildir. Yetişkinlik yaşı bir kişinin kendisini bir insan olarak tanımlayan doğal yeteneğini, anlama becerisini kullanmaya cüret ettiği yaştır. "Bilmeye cüret et" (*sapere aude*) bir olgu değil, bir şiardır. Ay-

dınlanmamış kodamanlara göre, böyle bir gözü peklik olmayacak bir şeydir; fakat aslında bir doğa kanunudur. Tarihin kararttığı doğa kanunlarını açığa çıkarmak, her insanın görevidir. Aklın kamusal kullanımıyla özdeş olan bu gözü pekliğin adı, özgürlüktür. İlk kullanımı düşünceyle içten bağlantılı olan özgürlük, haklı olarak tüm sağduyulu varlıklara aittir. Kant, böylece, aydınlanmış zihnin içerikleriyle ilgili bir teori öne sürer: Özgür rasyonellik insanlığı özüyle (ki, bir tanımın mantıksal statüsüdür) ve tarihiyle (ki, "oluş sürecinde" bir türün statüsüdür) tanımlar.

Aydınlanmış söylem tüm insanlara sesleniyorsa, evrensel terimlerle ifade edilmelidir. Bu kaçınılmaz sonuçtan, eşit ölçüde kaçınılmaz güçlükler çıkar. Eninde sonunda evrensele kimin hakkı vardır? Yanıt, ilke olarak tüm insan varlıklardır ve aslında daha genel olarak, insan türü dışında da var olmaları muhtemel olanlar da dahil, tüm sağduyulu varlıklardır. Tüm insanlar doğuştan eşit haklara sahiptirler; tarih bu ilkeyi karartmış olduğu için, 1789'da açıkça bir "bildirge" (İnsan Hakları Bildirgesi) ilan etmek zorunluydu. Evrensele bu ilgi, Kant'ın pratik felsefesinin zeminidir. Tüm insanlığa, her zaman bir amaç olarak bakılmalıdır, asla salt bir araç olarak değil. Her bir kişinin herkese ve herkesin her bir kişiye borçlu olduğu saygı, aklın bir olgusuna dayanır: Her insan, özgür, özerk bir varlıktır ve bu nedenle başka birinin iradesine tabi kılınamaz (*Ahlak Metafiziğinin Temelleri*). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşma*'da Rousseau, insanı hayvandan ayıran şeyin, anlama yetisinden çok insanın özgür aracı niteliği olduğunu ileri sürmekteydi. Bir hayvan sadece itaat eder; bir insan gönüllü olarak boyun eğebilir ya da direnebilir. Eğer "özgür doğan" insan bugün her yerde "zincirli" ise, bu, toplumun bozulmasının bir sonucudur; ne var ki, bu bile insanın özgürlüğünü, doğası gereği ona ait olan, bizzat özünün temel bir bileşeni olan özgürlüğü ortadan kaldıramaz.

Bununla birlikte, evrenselin içsel olarak çelişkili olduğu kabul edilmelidir. Sözde herkes için geçerli olan evrensel, aslında birkaç kişinin ayrıcalığıdır. Sadece soyut kaldığı sürece tutarlıdır ve Hegel'in bunaltıcı Aydınlanma eleştirisinde vurgulayacağı gibi, soyut bir evrensel, farklılıkları olmayan, dolayısıyla içi boş bir evrenseldir.

Kant'ın kategorik zorunluluk formülasyonu –kişi başkalarına her zaman bir amaç olarak bakmalı, asla salt bir araç olarak değil– zaten kuşkuludur. Bir kişiye bir araç olarak bakmak ne demektir? Bazı insanların araç muamelesi görmesi, bazılarına göre daha fazla olası değil midir? Kuşkusuz Kant'ın ifadesi, özünde, her insana kendi görevini yapmayı emreden manevi hukuk önünde eşitlikle il-

gilidir. Fakat, görevler farklı ise, kişinin kendi görevini yapması kaçınılmaz koşulu tehlikeye girmez mi?

Aydınlanma çağında, kadınların insan soyunun yarısını oluşturduklarını söylemek beylik bir laftı. Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'sının girişinde yer alan Cenevre Cumhuriyeti'ne hitapta şunları okuyoruz: "Cumhuriyet'in yarısının mutluluk kaynağı olan, kibarlığı ve bilgeliğiyle barışı muhafaza eden ve ahlakı koruyan diğer yarısını unutabilir miydim?" Condorcet de "insan soyunun yarısı" ifadesini kullandı; fakat ifade, nicel anlamda anlaşılmamalıdır: Farklı ülkelerde ve iklimlerde ve çeşitli siyasal rejimlerde kadınların gerçekte erkeklerden fazla olup olmadıkları, o sırada çeşitli açılardan gündeme getirilen bir sorundu. "Yarı" terimi, daha çok işlevsel anlamda anlaşılmalıdır: Kadınlar, türün üremesine katılmaktaydılar; karı ve anne, kız evlat ve kız kardeştiler; ailede ve toplumda bir yerleri vardı. "İnsan soyunun yarısı" ifadesi, iki taraflı olmadığı için aslında muğlaktı: Erkeklerin, türün diğer yarısını oluşturduğu hiçbir zaman söylenmedi. İnce bir sofizm işbaşındaydı: Kadınlar, "diğer yarı"sı olmayan bir "yarı"ydı. Dişi yarı, sadece, onun zemini ve tanımlayıcı referansı olan erkek yarıyla ilişkisi içinde vardı. Bu asimetrik ilişki, kadının statüsüne olumlu ya da olumsuz içerik veren çelişkili iddialara olanak vermekteydi. Sadece iki örnek aktaracak olursak: Rousseau'ya göre dişil yarı, eril yarıyla aynı değerleri paylaşmıyordu; oysa Condorcet, ikisi arasında en azından olası bir eşitlik tasavvur etmeye çalıştı. Ne var ki, Condorcet, kadınlara ilgi gösteren *philosophe*'lar arasında tek başınaydı. Pek çok on sekizinci yüzyıl yazarı, *De l'égalité des sexes*'te (1673) ve *De l'éducation des dames*'da (1674, Grande Mademoiselle'e adanan), Kartezyen bir tarzda, her türlü önyargıya karşı rasyonel kanıtlar ve açık ve anlaşılır düşünceler adına, kadınlar ile erkekler arasında eşitlik düşüncesini savunan Poullain de La Barre'ın epeyce gerisindeydi. Descartes'ın felsefesinde tasarlandığı şekliyle zihnin birliği, cinsiyetler arasında kesin eşitliği garanti etmekteydi. Dolayısıyla en zararlı önyargılardan biri, kadınlarla ilgili erkek söylemini nesnel hakikat sayan önyargıydı; oysa gerçeklikte, bu söylemi üreten erkekler, aynı davada fiilen yargıç ve taraftılar.

Aydınlanma yazarları genel olarak daha az gözü pektiler. "Cinsi latif"le ilgili önyargıların (güzellik sadece bir cinsiyete aitmiş gibi) inatçılığı daha da paradoksluydu; çünkü Aydınlanma akla dayanmayan her kanıya ve öncüllerini haklı gösteremeyen her düşünce sistemine saldırmaktaydı. Felsefi ruhu yayan ve bilimin ve edebiyatın itibarına katkıda bulunan salonların ev sahipliğini kadınların (kuşkusuz üst tabakadan) yaptığı bir zamanda kadınların zihinsel ola-

rak erkeklerden aşağı olduklarını savunmak Aydınlanma düşünürleri için de paradokstu. Marquise du Châtelet, Newton'ın *Principia Mathematica*'sını çevirdi; Béziers Bilimler Akademisi'nin bir üyesi olan Madame Lepaute, *Mémoires d'astronomie*'nin ve *Table des longueurs de pendules*'ün yazarıydı. Kadınların entelektüel eserlerinin listesi, uzun bir liste olurdu.

Kadınlar eşit "ilan edilmeyi" gerçekten istediler mi? Bazı erkeklerin yazdıklarına bakılırsa, kadınlar kendi yararlarına olmadığı için eşitlik istemediler. Örneğin, Montesquieu'ye kulak verelim (*Mes pensées*'de): "Alışılmadık koşulların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan durumlar hariç, kadınların eşitlik talebinde bulunmayı âdet edinmemiş olmalarına dikkat edin; zira o kadar çok başka doğal avantajları vardır ki, onlar için güç eşitliği her zaman daha kötü bir durumdur."

Eril Söylem

Erkek *philosophe*'lar, ikili bir söylem geliştirdiler: Erkekler üzerine erkek ve kadınlar üzerine erkek söylemi. Böylece, insan soyunun iki eşit yarısından her biri için iki konuşma, betimleme ve tanımlama tarzı ortaya çıktı. Bu söylemin öznesi, elbette; öznel duruşundan vazgeçmeksizin kendisini kendi söyleminin nesnesi olarak da alan erkekti. Kadın, dışsal bir stratejik noktayı muhafaza ederken onu sınıflandıran bir söylemin nesnesiydi. Genel olarak (değişmez bir biçimde olmasa da), bilinçdışı ideolojik süreçler, "öteki yarı"ya yönelik tutumu haklı göstermek ve savunmak için bu açıklamaları ve metinleri şekillendirir.

İnsanlarla ilgili "tarafsız" söylemler, ortak ve ayrık özellikleri saptamak için insan türünü hayvan türüyle karşılaştırarak inceleyen doğal tarih üzerine metinler biçiminde vardı. Bu tür karşılaştırmalı araştırmalar, –anatomik ve fizyolojik bakımdan ele alınan cinsel farklılıklar hariç– erkek ile dişiden çok, insan ile hayvanı ayırt etmekle ilgilenmekteydiler. Bu yüzden *Histoire naturelle générale et particulière*'de Buffon, insanı natüralist bir bakış açısıyla inceledi: İnsan hisseden, düşünen, konuşan vb. bir hayvandır. Bir anlama organı, ruh, eklenen maddi bir vücut olan erkek yapı olarak kadınla aynıdır. Buffon, o sırada şekillenen ve Rousseau'nun *Emile*'de haklı göstermeye çalışacağı bir düşünceye, yani bir bebeğin en iyi besininin anne sütü olduğu düşüncesine bir natüralist olarak bu sıfatla destek verdi: "Anneler çocuklarını emzirdiklerinde, öyle görünüyor ki çocuklar daha güçlü ve daha dinç oluyorlar. Annenin sütü, ço-

cuklara, başka bir kadının sütünden daha iyi gelmeli. Embriyonun fizyolojisi, doğmadan önce annesinin sütüne alışık olduğunu gösterir; oysa başka bir kadının sütü, yeni bir besindir" (*Histoire naturelle de l'homme*).

Kadını bir nesne olarak ele alan eril söylem genelde birinci çoğul şahıs ağzıyla konuşur: Grup olarak erkekler anlamına gelen ve öteki yarı hakkında bir teori sunan "biz". Tarafsız olmayan eril dil örnekleri bolca bulunmaktadır. Eril topluluğun "biz"i kadın topluluğunun "onlar"ıyla karşılaştırılır. Bizim cinsiyetimiz bizim erdemlerimiz, bizim manevi değerlerimiz, bizim rollerimiz onların değildir. Rousseau bu konuda tipik bir örnek oluşturur. "Ya da Eğitim Üzerine" alt başlığıyla yayımlanan *Emile*, beş kitaptan oluşur. İlk dördü doğa, çocukluk ve insan üzerine aydınlanmış bir felsefe öğretmeni tarafından yetiştirilen yetim bir oğlanın eğitiminin tarihçesini vererek bir eğitim teorisinin anahatlarını sunar. Bu dört kitabın özel bir alt başlığı yoktur. Fakat Emile'i mutlu edebilecet uygun bir eş olabilmesi için eğitilen Sophie'nin tanıtıldığı beşinci kitabın alt başlığı "Sophie ya da Kadın"dır. Cinsiyetlere yaklaşımdaki farklılık metnin düzenlenmesinde, hatta daha biz içeriğini incelemeden ortaya çıkar. Dahası Sophie'nin bulunmadığı üçüncü kitap, Emile'in ruhunu doğanın mutlak yaratıcısı, dünya düzeninin ve insanların erdemlerinin koruyucusu iyi ve adil Tanrıyı sezgi ve duyularıyla kavramasını sağlayacak biçimde geliştirmekle yükümlü uzun "Savoyard Papazın İnancının Uğraşı"nı içerir. Bu akıl söylemi Sophie için değildir. Sophie hizmetçisinin aklına soktuğu bir dizi soru ve çok kısa yanıtlardan oluşan basit bir ilmihalle yetinmelidir. Bu ilmihal yararlı ama bir o kadar da basmakalıp bir mesaj vermektedir. Herkes büyür, ürer, yaşlanır ve ölür.

Rousseau'nun kadının doğasıyla ilgili görüşü karmaşık, hatta çelişkiliydi. Bu karmaşıklıklardan daha sonra daha fazla söz edeceğim. Fakat söyleminin biçimi berraktır. *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*, şu sözlerle başlar: "Hakkında konuşmak zorunda olduğum erkektir ve incelemem gereken sorun, bana erkeklerle konuşmam gerektiğini öğretir." Benzer biçimde, *Emile*'de Rousseau, bir erkek olarak kadın konusu üzerine erkeklerle konuşur. Beşinci kitap şöyle başlar: "O halde, onun cinsiyeti ile bizim cinsiyetimiz arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları inceleyerek başlayalım." Rousseau, devamında, "Cinsiyete değmeyen her konuda, kadın erkektir" der. Kadın, aynı ihtiyaçlara ve aynı yeteneklere sahip değil midir? Soru, göründüğü kadar berrak formüle edilmez; fakat yine de, sırf yetenekler bakımından da olsa kadınla erkek arasında bir benzerlik bulunduğu kabul edilmelidir; aksi takdirde –ve düşünce korkutucudur– nasıl çocuk-

lar*ımızın* annesi olabilir? Fakat kadın ne ise odur ve erkekmiş gibi davranmamalıdır. Benzersizliği, eril normla ölçüldüğünde belirginleşir ve ölçü çubuğunu elinde tutmak ölçüm nesnesi için saçma olurdu. Bu nedenle kadınlar erkek nitelikler geliştirmemelidirler. Anneler kızlarını, beyefendi değil, terbiyeli kadın olacak şekilde büyütmelidirler: "Bu, onun için de, bizim için de daha iyi olur." Demek ki, "bu bakımdan onun [kadının] eğitim sistemi, bizimkinin tersi olmalıdır".

Kadınlara erkek söylemi içinde konuşma izni verilmesine bazıları itiraz edebilir. Örneğin Montesquieu, *Lettres Persanes*'da harem kadınlarının mektup yazmalarına izin verir ve *La Nouvelle Héloïse*'de Rousseau, Julie'ye mektup yazdırır. Fakat bu örneklerde fiilen karşılaştığımız şey bir kadın söylemi değil, iki kat eril bir söylemdir: Sadece karşı cinsin maskesini takar. Julie, Rousseau'nun rüya kadınından, yaratıcısının saydamlıktan yoksunluğunu telafi edecek kadar kusursuz bir kadından başka bir şey değildir. Roxane'ın sultanın hareminde örgütlediği kanlı isyan, sadece Montesquieu'nün despotizmin kaçınılmaz kaderinden ürkekçe büyülenmesini yansıtabilir.

Erkek söyleminin (deyim uygunsa, geleneksel bilgeliğin) tipik biçimi, Denis Diderot ile Jean d'Alembert'in *Encyclopédie*'sinde "Kadın" başlıklı maddede bulunabilir. Aslında bu tipik örnek, bir sürü teorik güçlüğü açığa çıkarır: Kadının kendini tanımlamasına izin verilmezse, onu kim tanımlayabilir? Nasıl tanımlanmalıdır? Hangi bakış açısıyla?

Üç farklı yaklaşımı yansıtan üç yazardan, "Kadın" maddesine katkıda bulunmaları istendi. İlki, metninde kadın "kavram"ını bir dizi göndermeyle tanımlayan başrahip Mallet'ydi. *Encyclopédie*'de genel bir kural olarak her madde, temel referans terimlerini aydınlattığı, geliştirdiği ya da açıkladığı varsayılan diğer maddelere işaret eder. Bu yüzden Mallet'nin metni, "erkek", "dişi" ve "cinsiyet" maddelerine işaret eder. Kadın en açık biçimde tanımlanır: "Erkeğin dişisi." "İnsan" maddesi de, galiba bütün tür için geçerli terimlere göndermeler içerir. Örneğin, kişi doğumdan önce insanla ilgileniyorsa, bir sürü konu üzerine maddelere yönlendirilir: Cenin, embriyon, doğum sancısı, gebe kalma, gebelik vb. İnsanla ilgili madde dört bölümden oluşur. Diderot imzalı birinci bölüm, tüm tür için geçerli gibi görünen çok genel bir tanım verir: "İnsan hisseden, ifade eden ve düşünen bir varlıktır, ona bir beden ve bir ruh verilmiştir, iyiye ve kötüye muktedirdir (dolayısıyla ahlaki bir varlıktır) ve son olarak toplum halinde yaşar, yasa yapar ve bazen kendini kurallara tabi kılar (dolayısıyla siyasal bir varlıktır). Yine Diderot tarafından yazılan maddenin ikinci bölümü, "doğal tarih" başlığını taşır ve erkek

ile kadının anatomik ve fizyolojik bir tasvirinden ibarettir. Hemen hemen bütünüyle Buffon'u ve Daubenton'u temel alan metin, cinsellik, güç, uzun ömürlülük vb. konularında erkeklerle kadınlar arasındaki doğal farklılıkları sıralar. Söylem burada tarafsızdır; fakat hâlâ erkek bakış açısıyla yazılmıştır: "Tüm yaşlarda kadın bedeninin üst kısmı, bizimkinden daha uzundur." Charles-Georges Le Roy tarafından yazılan maddenin üçüncü bölümü, ahlaki bir tür olarak insanı ele alır. *Ahlaki tür* terimi, anlama yeteneği, emeği ve içgüdünün üzerine çıkma ve davranışını ahlaki kurallara tabi kılma yeteneğiyle hayvan krallığından ayırt edildiği ölçüde insanoğluna işaret eder. Madde, bu yüzden, eğitimin insanları şekillendirme ve değiştirme gücünü açığa vurur. Erkek gibi kadın da, aldığı eğitim tarafından biçimlendirilir. Fakat cinsiyetler, farklı biçimlerde eğitilirler. Erkek tayfası, aslında kadınların yetiştirilmesini yönetir; yazarın vurguladığına göre, bu, bizzat erkeklerin zararına olan bir olgudur.

Maddenin dördüncü ve son bölümünde Diderot, siyasal bir varlık olarak insanı ele alır. Ekonomik faaliyet, zenginlik, sosyal refah ve nüfus ele alınan konular arasındadır. "Çocuklar *insan* olurlar. Bu nedenle babalara, annelere ve dadılara özel ilgi gösterilerek çocukların korunması için gerekli adımlar atılmalıdır."

Şimdi tekrar "kadın" maddesine dönelim. Maddenin üç bölümü, antropoloji (Başrahip Mallet), doğal hukuk (Louis de Jaucourt) ve ahlak kurallarıyla (Corsambleu Desmahis) ilgilidir. Görünüşte Galenos'a, İbranilere ve Daubenton'a gelişigüzel göndermelere rağmen, Mallet'nin metni kadınların aşağılığının doğal ve kültürel nedenlerini açıklamakla ilgilenir. Marsilio Ficino gibi filozoflar ve anatomiciler kadının eksik erkek olduğunu ileri sürmüştü. Aslında bir erkek yargısı olan şeyi açıklamak için doğal nedenlere başvuruldu. Kadının aşağı oluşu, cinsel eşitlikle bağdaşır mıydı? Mallet, saf bir biçimde çelişkiyi çözme kılığı altında çelişkiyi açığa çıkarır: "Erkeğin mükemmeliyetinin kadınınkiyle ilişkisiyle ilgili çeşitli önyargılar eski halkaların görenekleri ve bu görenekleri peş peşe değiştiren siyasal sistemler ve dinler tarafından üretildiler. Kadının eşitlik haklarını korurken erkekte gerçek bir üstünlüğü . . . yerleştiren Hıristiyan dinini hariç tutuyorum."

Jaucourt, kadının –erkeğin dişisinin– statüsünü, kadını esasında kocasının malı olarak tanımlayan doğal hukuk bakış açısıyla incelemekteydi. Toplum oluşturmanın amacı türü korumak ve sürdürmektir. Hem anneler, hem babalar bu doğal amaca katkıda bulunmalarına rağmen, "yönetim otoritesinin birine verilmesi elzemdir". Uygar ulusların tarihlerinde, kadının kendi kocasının otoritesine tabi olması gerektiğini kanıtlayan bolca kanıta rastlanır. Yine de, Ja-

ucourt, kadınların bağımlılığının "her türlü itirazın ötesinde olmadığına" işaret eder. Doğru bir biçimde, eşit haklar doğal ilkesinin, bir sözleşmeye, yani karşılıklı, gönüllü bir anlaşmaya dayanan evlilikte bir cinsiyetin diğerine üstünlüğü iddiasıyla ihlal edildiğini belirtir. Pekâlâ, kadınların bağımlılığının kadınların rızası olmadan erkekler tarafından saptanan sivil göreneklere dayanması muhtemeldi. Ne olursa olsun, bir kadın evlenmekle bu göreneği kabul etmekte ve dolayısıyla kocasının otoritesine boyun eğmekteydi. O halde Jaucourt'un karmaşık savı, doğal eşitlik düşüncesinde asl: olarak var olan çelişkileri yansıtmaktaydı ve evlilik kavrayışı, eni.ıde sonunda gönüllü bir ev içi kölelik kavrayışıydı.

Desmahis'den kadını ahlaki bir bakış açısıyla ele alması istenmişti; fakat aslında, "insan soyunun bu yarısı"yla ilgili bir geleneksel bilgiler kitabıydı. Öyle görünüyor ki, metin teorik tutarlılığı değil, görünüş, imgelem, hüner, haz verme sanatı, kadının ancak dolambaçlı yollarla ulaşabileceği bir egemenlik ve otorite arzusu ve görünüşe göre öncelikli veri sayılan işvebazlık sanatı bakımından tasavvur edilen bir kadın *mizansenini* amaçlamış. Elbette bu beylik malzemeydi. "Sav", kendisini aşka göre tanımlayan ve tek kaygısı çoğunlukla karşılık görmeyen bir ya da daha fazla âşık aramak olan Giritli yosma Chloé'nin şahsında canlandırılır. Chloé, aşka eğilimli dişinin mutsuz yanıdır. Basiretli ve neredeyse ketum diğer yan erdemli kadındır: İtaatkâr karı, yumuşak huylu anne ve kibar ev sahibesi. Sadece bir tek yerde egemendir: Ev. Yine de, bu karşıt dişi tiplerin teatral sunumu, Desmahis'nin basit kesinliklerini –ve birkaç kaygısını– gizleyemez. Doğa, der, erkeğe yönetme hakkını bahşetmiştir ve kadın, ancak sanat (ya da hüner) yoluyla kendini kurtarabilir. Peki sanat doğanın parçası mıdır? Dişi cinsin özel iyeliği güzellik, görünüşe göre, asil yeteneklerin kullanılmasını dışlar: "Bir kadının karakterinin ya da zihninin övülmesi, hemen hemen her zaman çirkinliğinin kanıtıdır. Öyle görünüyor ki, duygu ve akıl sadece güzelliğin tamamlayıcılarıdırlar." Kadının karakteri sabit değildir; farklı huyların bir karışımıdır, bir orta yoldur, istikrarsızdır. Kadının tanımlanmasını bu kadar zorlaştıran şey budur; zira bir şeyi tanımlamak tüm rastlantısal değişkenlerin ötesinde değişmez bir özü saptamaktır. "Kim *kadınları* tanımlayabilir? Doğrusu, onlarda her şey konuşur, fakat lastikli bir dil konuşur." Eril söylem ise, aksine, bir tek sesle konuşur ve bu nedenle, gerçek dilin asaletine sahip olma iddiasında bulunabilir. Bu nedenle, kadınlardan söz etmek erkeklere düşer.

Kadınların kendilerine ait bir söyleme sahip olmalarına izin verilseydi, ne hakkında konuşurlardı ve nasıl konuşurlardı? Diderot, *Les*

bijoux indiscrets'de bir yanıt önerir: "Mangoul, 'Tanrı adına, nereleriyle konuşacaklar?' diye bağırdı. 'Sahip oldukları en riyasız yerleriyle.'" Burada elbette vajinaya işaret ediyor: Kadın vücudunun süsü, aynı anda hem hünerli, hem doğal organı olan o boşboğaz cevahire. Fakat bütün insanlar kafalarıyla konuşmuyorlar mıydı? Elbette, fakat bir kadının kafası tuhaf bir mekândı. Akıldan çok, kışkırtılmış duyuların tahtıydı. Kadına, ruhuna ve vücuduna, hareketli uterusu tamamen egemen değil miydi? Kadında "duyular yönetir, zihin değil. Kendi içinde korkunç kasılmalara açık, yılmaz bir organ barındırır. . . . Kadının kafası, öldüklerinde bile duyularının dilini konuşmaya devam eder" (Diderot, *Critique de l'essai sur les femmes*).

Demek ki, erkekler asimetrik, küçümseyici terimlerle kadınlardan söz ettiler; olasılıkla, en çok da kadınlık erdemlerini överken. Bu erdemler, aslında, asla üstesinden gelinemeyen bir farklılığın sınırlarını tanımlamaktaydı. Eril söylem, bazı bakımlardan ilahi bir söylem işlevi görmekteydi: Yaratan, kendi yaratısı kadın üzerinde teolojik terimlerle ve afallamadan düşünmekteydi.

Kadın Doğası

On sekizinci yüzyılda doğa sadece bir araştırma (doğa tarihinde, fizikte, kimyada ve diğer disiplinlerde) nesnesi değil, normatif bir ilkeydi de. Dolayısıyla, kadın doğasının erkeğinkiyle aynı mı, yoksa farklı mı olduğu sorusu kaçınılmazdı. Kadınların vücudu, fiziksel yapı bakımından erkeklerinkinden açıkça farklıydı. Fakat kadınların entelektüel, ahlaki, sosyal ve siyasal durumu doğaya mı dayanmaktaydı, yoksa bir şekilde eğitimleriyle mi ilişkiliydi? Kadın doğası diye bir şey var ise, o halde doğa onu öyle istemiş olmalı. Elbette, kadın doğasıyla ilgili en önemli söylem, erkeklerin tefekkürlerinden çıktı.

On sekizinci yüzyıl felsefi metinlerinde yer alan "doğa istedi", "doğa sağladı" ya da "kadın doğası gereğidir" gibi ifadeleri sıralamak sonu olmayan bir iş olurdu. Hem düzen, hem norm olarak, teleolojik doğa akılla özdeşleştirilmekteydi. Bu yüzden doğayı yardıma çağırma, rasyonel bir kadın teorisine yönelik çalışmanın bir yoluydu. Kadının bir biçimde doğayla dolaysız bir ilişki içinde olduğu örtük olarak varsayılmaktaydı. Elbette erkekler de doğal varlıklardı; fakat doğayla ilişkileri, değişmez bir biçimde dolayımlıydı. Aydınlanma *philosophe*'ları, büyük ölçüde, Claude Lévi-Strauss'un "yabanıl düşünce" dediği şeyin kategorileriyle akıl yürüttüler: Kadın doğadır, erkek kültürdür. Kadın ile doğa arasındaki ilişki o ka-

dar güçlüydü ki, metaforik olarak konuşursak, doğanın dişi olduğu düşünülmekteydi. (Rousseau, *Dillerin Kaynağı Üzerine Deneme*'de metaforun önce geldiğini ve sözcüklerin daha sonra uygun anlamlar kazandıklarını ileri sürmekteydi.) *Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünceler*'de (XII) Diderot, biçimleri çoğaltan, fakat her zaman göze görünmeyen doğal gücün olağanüstü doğurganlığına şaşmaktaydı: "O [doğa], kostüm giymeyi seven, bazen bir yanını, bazen diğer yanını açığa vuran çok sayıda kılığıyla peşinde koşanlara bir gün bütünlüklü kişiyi tanıyacakları umudunu veren bir kadındır." Peki kadın nedir? Her şeyden önce, erkeklerinkine benzemediği için alışılmadık olan bir seks organına sahip bir varlık. Anatomiciler, hekimler ve diğerleri tarafından incelenen cinsel farklılık, temel bir soruya yol açtı: Esasında bir tek, farklılaşmamış bir cinsiyet, hem eril, hem dişil organların türediği ortak bir organ yok muydu? Belki de, Galenos'un inandığı gibi, erkek organ, basitçe dişi organın bir dönüşümüydü. Belki de Tanrı hem erkek, hem dişiydi. *Encyclopédie*'de Mallet'nin "Kadın" maddesi için yazdığı ve hermafrodit konusuna endişeli bir merakı açığa vuran makalesi, bu konuların araştırılmaya başlandığı bir yerdir.

Dişi cinse nasıl yaklaşılması gerektiği açık değildi. Metinler kadınların güzelliğine, albenisine ve erkekler için çekiciliğine şaştıktan sonra, zayıflıklarını, ürkekliklerini ve fingirdekliklerini (ahlaki karakteristikleri fiziksel karakteristiklerle birleştirerek) vurgulamaktaydılar. Kadınların doğurgan kaldıkları sürece fizyolojinin köleleri olmaları olgusu, cinsiyetin en önde gelen yetersizliğiydi. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde "Kadınlar" madde başlığı için yazdığı yazıda şunu söylemek zorunda kalır: "Fizik olarak kadın, fizyolojisinden ötürü erkekten daha zayıftır. Kadınları güçsüzleştiren periyodik kanamalar ve bunların bastırılmasından kaynaklanan hastalıklar, gebelik süresi, bebekleri emzirme ve onlara bakma gereği, kol ve bacaklarının inceliği, onları kuvvet ya da dayanıklılık gerektiren işlere uygunsuz hale getirir."

Kadın cinselliği bir tür lanettir. Kadınların aşağılığı, cinsiyetle alakalı doğal gerekçelerle haklı gösterildi. *Emile*'in beşinci kitabında Rousseau, seksle ilişkili olanlar hariç tüm insan özelliklerinin türün ortak özellikleri olduğunu, fakat kadında seksin öne çıktığını ileri sürer: "Seksin sonuçları bakımından iki cins arasında eşitlik yoktur. Erkek sadece belli anlarda erkektir; dişi tüm yaşamında ya da ne olursa olsun gençliği boyunca dişidir. Her şey onu cinsine geri getirir." Rousseau'ya göre (ve bu konudaki kanısı, yaygın bir biçimde paylaşılır) cinsel edimde erkek aktif ve güçlüdür, kadın pasif ve zayıftır; erkeğin yapma gücü ve iradesi olmalıdır, oysa kadın sa-

dece direncini azaltabilir. Cinselleştirilen çift, bazı epistemolojik teorilerde ortaya çıkan başka bir çifti anımsatır: Anlama, aktif bir yeti, pasif duyarlılığı şekillendirir ve yapılandırır. Erkek için –bu örnekte, hocası tarafından dikkatli bir biçimde doğa yasalarına uygun büyütülen Emile için– cinsel ihtiyaç fiziksel bir ihtiyaç değildir, dolayısıyla gerçek bir ihtiyaç da değildir. Seks erkeğin doğasını tanımlamaz, fakat kadınınkini tanımlar.

Bu yüzden kadın cinselliği, kadının bağımlılığının kaynağıdır. Fakat "doğa" başlığı altında toplanan çelişkiler dizisini fark etmek önemlidir. Kadın cinselliğinde doğa, bazı aşırılıkların suçlusudur. Sözde zayıf cins, sınırsız arzuların sıkıntısını çeker. Bazı iklimlerde kadın cinselliği daha da oburlaşır; öyle ki, çokeşli oldukları için daha da bitkin düşen erkekler, sükûnet uğruna kadınları kilit altında tutmak zorunda kalırlar. Montesquieu, dizginsiz bir kadın tutkusu sürekli tehlikesinin gerektirdiği bazı görenekleri haklılaştırmadan betimler.

Rousseau da, cinsel ilişkileri şiddetin karakterize ettiğini söyler. Erkek yetişkin bir kadınla birlikteyken aktif rol oynamasına rağmen, kadın onu sürekli kışkırtır. Fingirdeklik her yerdedir ve erkek sürekli tehdit altındadır (büyüleyici de olsa).

Ne var ki, doğa, kadınların doğal aşırılıklarını dizginlemenin çarelerini de vermiştir. Kadınlara, sadece doğal olmakla kalmayıp, sosyal varoluşun en güzel meyvesi de olan bir duygu bahşetmiştir: Utanç ya da tevazu. Tevazu, kadının kendi kusurlarıyla ilgili bilincinden, aşırılıklarını budayan bir bilinçten kaynaklanan hanımca ölçülülüktür. *Yasaların Ruhu Üzerine*'de Montesquieu şunları yazar: "Tüm uluslar, kadın ölçüsüzlüğünü mahkûm etmede hemfikirdir. Doğanın onlara çıkışmasının nedeni budur. Tıpkı saldırıyı kurduğu gibi, savunmayı da kurmuştur."[1] *Emile*'de Rousseau, açıkça Montesquieu'den esinlenen benzer bir açıklamada bulunur.

Tevazunun tek işlevi kadın azgınlıklarını budamak değildir; kadınlara incelikli bir biçimde erkeklere egemen olma olanağı verirken, onları erkeklerin saldırılarından da korur. Doğası gereği (bu bağlamda içgüdüyle eşanlamlı) kadın, yeteneklerini, görünüşte birbiriyle bağdaşmayan amaçlarla kullanır. Bu, kadınların erkeği *memnun etme* ve dolayısıyla ona boyun eğdirme ve egemen olma yeteneği (doğal?) üzerine Rousseau'nun uzun felsefi açıklamasının konusunu oluşturur. Diğer yanda, erkeğin memnun etmeye ihtiyacı yoktur: Erkeğin sadece var olmakla haz vermesi, doğa yasasıdır. Rousseau'ya göre (yine diğer birçok yazarın temsilcisi sayılabilir) kadın, fiilen doğumdan itibaren giyinip kuşanmaya düşkündür. Genç kızlar bile "fiyakalı"dırlar. Kadın, doğasının sorunluluğu yüzünden, memnun etmek istiyorsa, o zaman sadece erkekler tarafından bakıldığı için var-

dır. Başkalarının yargısının ve kanısının bir yaratısıdır. Bu yüzden, Rousseau'nun bir görüntüden, ince bir maskeden, artık kendisiyle dolaysız bir temas halinde olmayan bir varlıktan başka bir şey olmayacak kadar sosyal varoluş tarafından bozulmuş olan insan tanımına uygundur. Rousseau'nun insan örneğinde betimlediği ve üzüldüğü bu yabancılaşmış varlık, onun gözünde kadının doğal (sosyal değil) statüsüdür ve Jean-Jacques'a göre bu iyi bir şeydir.

Yasaların Ruhu'nda dünyanın görenek çeşitliliğini haklılaştırmadan betimlemek isteyen Montesquieu de, memnun etme arzusunun dişi doğa için asli olduğunu savunur; fakat bunu, ticareti teşvik eden "zarif giyime bir yer sağladığı" için belli bir sosyal yararlılığı olan bir arzu olarak görür. Kadınlar ahlak kuralları üzerinde zararlı bir etki yaratabilirler, fakat zevki de beslerler. Giyim şıklığı, toplum halinde yaşamanın asli bir parçasıdır.[2]

Kant, *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'de, dişi cinsin belli karakteristiklerini inceler. Kadın, der Kant, çözümlenmesi erkeğin çözümlenmesinden daha zor olduğu için, antropolojiye uygun bir konudur. Sonra bilinen bazı savları öne sürmeye devam eder: Normalde kadınsal zayıflığa atfedilen özellikler, aslında, erkekleri manipüle etmenin araçlarıdırlar ve memnun etme arzusu, aslında bir egemenlik aracıdır. Ne var ki, egemen olma arzusu sadece kadınlara özgü değildir; bir cinsiyetin ayrık özelliği olmaktan çok, genel olarak insanların bir karakteristiğidir.

Kant, kadınlarla ilgili düşüncelerini, kültür edinme teorisiyle bütünleştirdi. Kültür, doğanın görünüşte çelişkili araçlarla peşinde koştuğu bir durumdur. İnsan belli delilik biçimleri yoluyla akla ulaşır ve belli sosyal saldırganlık biçimleriyle sosyal bir varlık olur. Kant'a göre kadının rolünün sadece türü kalıcılaştırmak değil, erkeği ahlaklılığa yöneltmek de olması dikkate değerdir. Kadın gerçekten de doğaya aittir, fakat amacı kültür olan bir doğaya. Kadın olmasaydı, doğadan kültüre hassas, fakat zorunlu geçiş olanaksız olurdu: "Doğa, kültür dünyasına ait olan daha saf duygular, sosyallik ve edeplilik duygularını esinlemek istediği için, ahlaklılık, konuşma ve ifade zarifliği yoluyla dişi cinse erkekler karşısında üstünlük verir."[3]

Kadınların Aklı

Kökleri cinsel farklılıkta yatan dişi cinsin aşağılığı, entelektüel yetenekleri de dahil, bir kadının varlığının tüm yanlarına doğal olarak uzanmaktaydı. Kadına bir zihin, rasyonellik yetileri sahiden bahşedilmiş miydi? Gerçekten de bir insansa, teoride yanıt evet olmalıy-

dı. Fakat gerçeklikte, erkeklerin ortak kanısı, cinsiyetler arası entelektüel eşitlik ilkesine meydan okumaktaydı. Kadının güzellik ayrıcalığı varsa ve akıl Tanrı vergisi bir yetenek değil, geliştirilen bir şey ise, o zaman kadın güzelliğe (ki, geçicidir) ve akla (ki, kazanılması zaman alır) eşzamanlı sahip olamaz. Bu yüzden Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nda, en azından kadının erken cinselliğinin sıcak iklimin bir sonucu olduğu güneyde, iki cinsin doğa gereği eşitsiz olduklarını ileri sürer. Bu eşitsizlik, kaçınılmaz olarak kadının erkeğe bağımlılığıyla sonuçlanır: "Güzelliği olanlar arasında . . . akla hiç rastlanmaz. Güzellik yönetmek istediğinde, akıl, bu isteğin yadsınması için gerekeni yapar. Akıl sonunda yönetecek bir konumda olduğunda, güzellik artık yoktur. Kadınlar bağımlı olmalıdırlar." Kadınların daha sıcak ülkelerdeki kız kardeşlerinden daha geç gelinlik duruma geldikleri ılıman iklimlerde, güzellik daha uzun sürer ve biraz akılla birlikte var olabilir. Ilıman kuzeyde tekeşliliğin, sıcak güneyde çokeşliliğin yaygın olmasının nedeni budur. Yine de, ılıman ülkelerde sahip olunan şey, sadece "iki cinsiyet arasında bir tür eşitlik"tir.[4]

Pek çok Aydınlanma filozofuna göre, kadınların ya akıldan tamamen yoksun ya da erkeklerinkinden aşağı bir akıl yetisine sahip oldukları kuşkuya yer bırakmayacak kadar aleniydi; yine de, inançlarına ampirik bir kanıt sağlama havası takındılar. Bazı kadınların edebiyatta ve belli bilim dallarında sivrildikleri kabul edilmesine rağmen, kadınların icat yapamayacak durumda ve dehadan yoksun oldukları iddiası, en sık ileri sürülen "olgular" arasındaydı. "Doğal psikoloji" –kadın bir tutku ve imgelem yaratığıdır, fakat kavramlar oluşturamaz– bir açıklama sağlarmış gibi görünüyor. Kadın muhakeme yapmaya aşırı yeteneksiz olmayabildiği halde, yine de akıl yetisinin erkeğinkinden daha basit olduğuna ve dolayısıyla bu yeteneği, sadece doğal görevlerini (kocasına itaat etmek, vefalı bir karı olmak, çocuklara bakmak) yerine getirmesi için gerekli ölçüde geliştirmesi gerektiğine dair inancı Rousseau, neredeyse karikatüre dönüşen uç noktalara taşıdı. Rousseau'nun ileri sürdüğüne göre, kadınlar hep çocuk kalırlar. Doğal alanları olan evin duvarlarının ötesini göremezler. Dolayısıyla "fen bilimleri" için kapasiteleri yoktur. Bir kadının görevleriyle ilgili bilginin (sezgisel olarak bildiği) ötesinde ihtiyaç duyduğu tek bilgi, yaşamındaki erkeklerle ve öncelikle kocasıyla ilgili duyguya dayanan bir bilgidir. Rousseau'nun iddiasına göre, dünya, bir kadının ihtiyaç duyduğu tek kitaptır. Kısaca kadının tek ilişkisi, somut olanladır. Kadının rolü, erkeklerin (çoğul) kalbini sezgisel olarak okumaktır; erkeğin rolü ise, insan kalbi (genel olarak) hakkında felsefe yapmaktır. Kadının bir erkek gibi akıl yürütememesi çeşitli biçimlerde kendini açığa vurur; dinsel inancın

nedenlerini anlayamaması bunlardan biridir. Her kızın annesinin ve her kadının kocasının dinini benimsemesinin nedeni budur. Sav çok açıktır: Kadın zihni kavram oluşturmaz ve kadın aklı, teorik bir akıl değildir. Rousseau'nun *Emile*'de açıkladığı gibi, "Soyut ve kurgusal hakikatleri, ilkeleri, bilimlerdeki belitleri arayıp bulma ve düşünceleri genelleştirme eğiliminde olan her şey kadınların kapsam alanı içinde değildir: Tüm incelemeleri, pratikle ilgili olmalıdır. İşleri, erkeklerin keşfettiği ilkeleri uygulamak ve erkekleri ilkeleri saptamaya yönlendiren gözlemler yapmaktır."

Rousseau, diğer pek çok on sekizinci yüzyıl İngiliz ve Fransız filozofuyla birlikte Locke'tan ve Condillac'tan ödünç aldığı ampirisist-duyumcu bilgi teorisine saplanan bir paradoksu katı terimlerle yeniden ifade etmekteydi. Bu düşünürler, düşüncelerin insan zihninde doğuştan var olup deneyimin ürünü olmadıklarına inanan Descartes ve Leibniz'in aksine, düşüncelerin karşılaştırma ve bütünleştirme işlemleri yoluyla algının hammaddesinden çıktıklarını savunmaktaydılar. Bu "duyumcu" bilgi teorileri çeşitli biçimlerde ortaya çıktı ve bir tek ilkeler kümesine indirgenemez. Condillac gibi bazı düşünürler, tüm düşüncelerin algıyla başladığını bile ileri sürdüler; yine de zihinlerimiz dışında herhangi bir nesnenin varlığından emin olabileceğimizi yadsıdılar. Diderot gibi bazıları, sistematik bir materyalist ampirisizm anlatımı vermeye çalıştı. Rousseau gibi bazıları da, ruhun maneviliğine (ve sonuçta tözün ikililiğine) inanmaya devam etti. Yine de bu farklılıklara rağmen, bütün bu filozoflar ortak bir amacı paylaşmaktaydılar: Karmaşık düşüncelerin algıdan nasıl kaynaklandığını tarif etme. Bu genetik sürecin tarifi iki biçim aldı: Düşüncelerin kaynaklarına kadar izini sürmek için düşüncenin içeriğinin çözümlenmesi ve zihinsel temsil mekanizmalarının anlatımı. Bellek ve imgelem süreçte kilit bir rol oynamaktaydı. Hatırlama ve imgeleme, bir nesnenin izlenimini, başlangıçta bu izlenime neden olan nesne var olmaksızın zihinde var etmenin yollarıydı. Bu tür "temsilleri" birbirleriyle karşılaştırmak ve onları dilin göstergeleriyle bütünleştirmek, yargıyı olanaklı kılan işlemlerdi. Yargıda bulunmak, göstergelerin ya da soyut temsillerin temsil ettiği terimler arasında bir ilişki kurmaktı. Soyutlamak, genelleştirmek, aklın ayırıcı işlemiydi. Bize anlatıldığına göre, somut algıdan soyut düşünceye bu genelleştirme süreci tüm insan türünün karakteristiğidir. Cinsiyetten, ırktan ya da kültürden bağımsız olarak tüm bireyler, bu yeteneği geliştirerek psikolojik ve entelektüel bakımdan gelişirler.

Teori buydu. Fakat Aydınlanma felsefesinin egemen söylemi, aslında, kadın zihni algıdan soyut düşünceye giden bu genetik süreci işletemezmiş gibi hareket etmekteydi. Kadınların soyutlama ve ge-

nelleme yapmaya ve dolayısıyla, doğrusunu söylersek, düşünce üretmeye yetenekli olduklarını yadsımak, sadece erkeklerin düşünce üretme yeteneğine sahip olduklarını onaylamaktır. Görünüşe göre kadınlar, imgelem aşamasına saplanıp kalmaktaydılar. Fakat ne tür bir imgelem? Genetik olarak bilgiye katkıda bulunan türden değil, arzuları gerçek saymamıza neden olan, fantezileri teşvik eden ve bizi yoldan çıkaran yanıltıcı türden. Hatanın ve yanlışın anası bu imgelem, çocukluk damgası taşır. Aşırı imgelem bir kişinin hasta düşmesine, delirmesine ya da ölmesine neden olabilirdi. Kadın zihni imgelem aşamasına saplanıp kaldığı için, çocuksu, kırılgan ve öngörülemezdi. Bu yüzden kadınlarda bir tür "delilik" her zaman gizliydi ve yetersiz de olsa, bu deliliğe karşı koymanın vazgeçilmez yolu, sadece korkusuz erkek zihnine uygun olan romanları, kurgusal eserleri okumayı kadınlara yasaklamaktı.

Ne var ki, kadın yetilerinin, erkeklerin aşmaları kaçınılmaz bir düzeye saplanıp kaldığı savı, düşüncelerimizin kökeniyle ilgili genetik anlatımı, birey ve tür olarak insanların *tarihselliğini* ima eden bir anlatımı ciddi bir biçimde zayıflatmaktaydı. Türün tarihi iki biçimde tasarlanmaktaydı: Kusursuzluğa doğru tedrici, düzensiz, fakat eninde sonunda teleolojik bir ilerleme olarak ya da yeni bir temel üzerinde geri getirilmesi sosyal sözleşmeye düşen doğal eşitliğin kaybı olarak. Kadının entelektüel gelişiminin, sıkı, erkekçe bir disipline tabi tutulmadıkça duyu algısı ve disipline edilmemiş imgelem aşamasında son bulduğunu söylemek, kadının tarihi olmadığını iddia etmekti. İşlevi ve görevleri bakımından hep aynı olan kadın, her zaman neydiyse öyle kalmaktaydı: "[Erkekleri] memnun etmek, onlara yararlı olmak, onlar tarafından sevilmek ve onurlandırılmak, gençliklerinde onları büyütmek, yaşlandıklarında onlara bakmak, onlara tavsiyede bulunmak, onları teselli etmek, yaşamlarını hoş ve rahat hale getirmek; bunlar, tüm zamanlarda kadınların görevleridir ve çocukluktan itibaren onlara öğretilmelidir." Bu konuda Rousseau, her zamanki kadar radikaldir. Bu yüzden insan soyunun "öteki yarısı"nın, Lévi-Strauss'un kendilerini tarihsel terimlerle anlamayı tercih eden "sıcak" ya da uygar toplumların tersine "soğuk" diye nitelediği "yabanıl" toplumları örneklediği söylenebilirdi.

"Doğal Olarak Doğal" Bir Rol

Kadının cinsel ve entelektüel aşağılığının, türün yeniden üretiminde ve çocukların bakımında doğal rolüyle birleştirilmesi, "doğal olarak" işleviyle ve rolüyle ilgili bir tanıma yol açar. Aydınlanma dü-

şünürlerine göre kadın, öz olarak karı ve anneydi. Ve Aydınlanma ruhbanlık karşıtı olduğu için, aynı düşünürler manastır yaşamını, özellikle toplumun belli kesimlerinin kızları, *anne* ya da *karı* terimlerinin anlamını anlayacak durumda olmayan (İsa Mesih'le manevi evlilik bağlamı dışında) rahibeler tarafından eğitildikleri için doğadışı diye eleştirebildiler. Sayısız metin, kadınlara ihmal edilen görevlerini hatırlatmaktaydı: Doğanın emirlerine uygun çocuk doğurmak ve emzirmek. Bir kadının evlenmemeyi ve çocuk sahibi olmamayı tercih etmesinin nedenini tasavvur etmek zordu. Kadının üreme rolü üzerinde bu ısrar, onun ev içi köle statüsüne uygundu: Kocaya, çocuklara ve aileye bakmak, kadınları o kadar çok göreve mecbur etmekteydi ki, omuzlarına başka kaygılar bindirmek zalimlik olurdu. Yine Doğulu bir kadının peçesinin arkasına gizlenen Montesquieu şunu savunmaktaydı: Bir kadının görev yükü o kadar büyüktür ki, başka bir görev alması önlenmelidir. Harem kadınlarının kilit altında tutulmasının bu kadar işe yaramasının nedeni budur. Rousseau oldukça farklı bir kültürden, Sparta'nın kültüründen esinlenmekteydi; fakat düşünce aynıydı. Sparta'da genç gelinler evlerine kapatılır ve zamanlarını ev ve aile işleriyle geçirmek zorunda bırakılırlardı: "Doğanın ve aklın cinse uygun gördüğü yaşam tarzı budur." Aydınlanma, kadınların, kamusal işlerle, hükümet ve devlet işiyle uğraşan ve sadece kadınların çıkardığı fırtınalarla rahatsız edilen sakin bir dünyaya kapanan erkeklerden ayrı tutuldukları, Doğu'ya ve Sparta'ya ait bir cinsel işbölümü idealini paylaşmaktaydı.

Kuşkusuz, birçok filozof, bizzat sözleşme fikrinin gerektirdiği gibi hem kocanın, hem karının iradesine, karşılıklı rızaya dayanmayan evliliklerin zorbalığına karşı çıktılar (*La Nouvelle Héloïse*'de Julie'nin babasının söylediklerine bakılırsa Rousseau'nun, bir babanın kızının eş seçiminde kızından daha isabetli karar vermesinin daha fazla olası olduğuna inanmasına rağmen). Fakat yalıtık örnekler hariç, evlilikler hiç de eşitlikçi değildi. Koca ailenin reisi ve karısının, çocuklarının ve hizmetçilerin (varsa) vasisiydi. Rousseau, hocanın Sophie'ye aşağıdaki öğüdü vermesini sağlar: "Emile senin kocan olmakla, efendin olur. Senin yerin, doğanın istediği gibi itaat etmektir. Bununla birlikte, bir kadın Sophie gibi ise, o kadın tarafından yönetilmek erkeğin iyiliğinedir. Bu, da doğanın bir kanunudur." Doğa kanunu, çok ince bir egemenlik ve bağımlılık diyalektiğiyle çetrefilleştirilir. Fakat Sophie, açıkça erkeğine hizmet edecek şekilde tasarlandığı ve imal edildiği için erkeğini yönetebilir.

Birçok Aydınlanma metninde rastlanabilen ve evlilikte eşitsizliği savunan biçimsel sav, bir birlikteliğin bozulamaz olması için bir tarafın diğerine üstün olması gerektiğine dair düşünceye dayanır.

Eşitlik, hızla dağılmaya yol açabilirdi. Evlilik, karıkoca arasında demokrasiye uygun değildi. Paradoks çarpıcıdır: Evlilik, gönüllü bir sözleşme olarak tasarlanmaktaydı, fakat aslında bir bağımlılık sözleşmesine dayanmaktaydı. Bir erkeğin köle olmak için gönüllü bir sözleşme yapabileceği düşüncesini reddeden bir çağ, yine de, bir erkek ile karısı arasında bir kölelik sözleşmesi olabileceğine inanmaktaydı. Kant'a kulak verelim: "Uygarlığın ilerleyişinde üstünlük çeşitli kaynaklardan türer: Erkek, fiziksel güç ve cesaret bakımından kadına üstün olmalıdır ve kadın, erkeğin ona bağlanmasına boyun eğme doğal yeteneğiyle erkeğe üstün olmalıdır. Uygarlık düzeyine henüz ulaşmamış bir devlette ise, aksine, üstünlük sadece erkektedir."[5]

Karı, anne ve kâhya olarak görevleri dışında, evli bir kadından kocasına sadık olması beklenirdi. Bu konuda çok şey yazılmış olmasına rağmen, temel sav basitti. Bir kadının sadakatsizliği, bir erkek karısının çocuğunun kendisine ait olduğundan emin olamayacağı için, ailenin ve dolayısıyla toplumun temeline bir tehditti. Bir erkek kendi çocukları üzerinde babalık/mülkiyet haklarından emin olamazsa, aile reisi gibi davranması olanaksızdı. Kocanın sadakatsizliği, aynı sertlikle mahkûm edilmemekteydi. Nedeni sorulabilir. Evli bir kadınla cinsel ilişkiye giren erkek, aldatılan kocanın haklarına bir tehdit oluşturmaz mıydı? Erkek söylemi, yüzsüzce asimetrikti: Bir erkeğin *kendi* karısı hakkında söylediği şey, diğer erkeklerin de karıları olduğu hesaba katılmadan söylenebilirdi. Emile'in en büyük talihsizliği Sophie tarafından aldatılması değil, Sophie'nin başka bir erkekten gebe kalmasıdır. Hangisi daha ciddi hakarete uğramıştır: Koca mı, baba mı, aile reisi mi?

La Nouvelle Héloïse'de (bölüm 3, mektup 18) Rousseau, Julie'nin evlilikte sadakati, özellikle karının sadakatini savunmasını sağlar. Tanrının varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanan hiç kimse, kutsal, koparılamaz evlilik bağını tehlikeye sokabilecek en ufak kusuru hoş göremez. Rousseau'ya göre evli erkekler ve kadınlar için cinsel özgürlük, materyalist felsefenin en feci sonuçlarından biriydi. Doğanın sesi, bu sapık öğretiye açıkça karşı çıkmaktaydı: Hiçbir baba, kendi kanından olmayan bir çocuğu kabul edemez. Julie, kendi cinsi adına filozoflara karşı çıkar. Rousseau, safça da olsa üstün bir kurnazlıkla, aslında erkeklerin çıkarları tarafından emredilen bir savı bir kadına atfeder: "Özellikle kendi cinsimi düşünürsem" diye yazar Julie, "bu düzensizlikte, zararlı olmadığı söylenen birçok kötülük görüyorum. Suçlu bir kadının alçalması korkunç bir şeydir; zira onur kaybı, kısa sürede onu diğer tüm erdemlerden yoksun bırakır."

Tutsak

İnsan Doğası Üzerine'de David Hume, kadın iffetini ve sadakatini bir tutku teorisi bağlamında ele alır. İnsan doğasıyla ilgili genetik bir çözümlemenin seyri içinde hiçbir arzunun sahiden doğuştan olmadığını, her şeyin duyu izlenimlerinin bir bileşiminden kaynaklandığını fark eder. Bir cinsi diğerine çekici kılan güzellik mekanizması, iyi bir yemeği aç bir adama çekici kılan mekanizmadan daha karmaşık değildir. Erkek ve kadın doğaları gereği, aynı arzulara açıktırlar. Fakat çıplak doğa pek tarif edilemez. Bizim doğamız, öncelikle sosyal güçler tarafından örülen ilişkilerin bir ürünüdür. Bunlar, bizim kadın "doğası" saydığımız şeyi şekillendirir. Sadakatsiz bir kadının utanç duygusu yaşaması bir *olgudur,* daha fazlası değil. Peki neden evlilik yeminini bir kadının bozması, bir erkeğin bozmasından daha kötü sayılır? Böyle bir yargının hiçbir nesnel temeli yoktur. Bir teorinin yokluğunda yargı, son çözümlemede, pratiğe, göreneğe dayanmalıdır. İffetliliği ve sadakati doğa değil, sosyal zorunluluk haklılaştırır. Erkeklere toptan cinsel özgürlük, uygar toplum için iyi değildir; kadınlara cinsel özgürlük daha da kötüdür. Böyle bir toplumda hangi erkek bir çocuğun babası olduğundan emin olabilir? Hume, işlerin oluş tarzına hiçbir gerekçe sunmaz. Sadece uzun bir evrim sürecinin sonunda göreneğe yerleşmiş olan şeyi tarif etme iddiasındadır. Kuşkusuz bu görenek insan doğasının bir parçası olmuştur; fakat bu doğa, uzun bir dönemi kapsayan göreneğin bir *kitabesidir*. Bu nedenle doğa kavramı, ancak göreceli bir süreç bağlamında görülürse tam olarak anlaşılabilir.

Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nda böyle bir sürecin görünürde akla uygun bir teorisini geliştirir. Erkekleri yöneten genel tini tanımlarken, çeşitli biçimlerde birbirlerini etkileyen bir dizi faktörden (iklim, din, yasalar, yönetim ilkeleri, görenekler, tarzlar) söz eder. Bu teori, kadın doğası gibi bir şeyin var olup olmadığı konusunda ne söylemelidir? Kadın tanımı, erkek tanımı gibi, kadının yaşadığı yerde egemen olan iklime, yönetime, yasalara ve göreneklere dayanır. Bu nedenle kadının doğası, ilk bakışta onun varoluş koşullarına, özellikleri altında yaşadığı ve iklim tarafından belirlenen yönetim biçimine bağlı gibi görünür. Fakat yönetim biçiminden (ister ilkesi erdem olan Antik cumhuriyet, ister ilkesi onur olan monarşi, ister ilkesi korku olan despotizm olsun) bağımsız olarak, kadın hiçbir zaman erkek kadar özgür değildir. Bir anlamda her zaman tutsaktır. Bu bir mazeret değil, Montesquieu'nün "nesnel" yöntemine uygun bir olgudur. Antik cumhuriyetlerde kadınlar "yasaya göre özgür, göreneğe göre tutsaktır". Haremde ayrı tutulurlardı ve erkeklerin kadınlara yönelik his-

settikleri şey, erkekler arasında yaşanan aşktan çok dostlukla alakalıdır. Monarşilerde (burada Montesquieu sadece saraya kabul edilecek kadar üst tabakadan kadınları tartışır) kadınlar, erkeklerin servetlerini artırmak için kullanabilecekleri en iyi araçlar arasındadırlar. Ekonomik nesne ve de özne olarak kadınlar, lüksün gelişimini teşvik ederler. Son olarak despotizmde kadın, esas olarak bir nesnedir. Despotizm gerçekten de bir yönetim biçimi midir? Daha çok yönetimin olumsuzlanmasıdır, uç bir radikal eşitlik durumudur: Herkes köledir: Harem ağaları, kadınlar, vezirler, hatta ebediyen söndürülemeyen arzuların kölesi olan sultanın kendisi. Sıcak iklimin çirkin etkisi suçlanmalıdır. Despotizm, her şeyin boş çöl olduğu büyük imparatorlukları yönetme sistemidir: Toprak, tiranın korkudan başka bir şey bilmeyen kullarının yürekleri kadar çoraktır. Bu devlet tipinde "kadınlar lüksü göstermezler, kendileri bir lüks nesnesidirler. Son derece köle ruhlu olmalıdırlar."[6] Despotizmde her an entrikaya bulaşmaya hazır oldukları için kadınlardan korkulur; bu nedenle haremde kilit altında tutulmalıdırlar. Kadınlardan duyulan korku, kadın özgürlüğüne duyulan korkudur. Aslında her türden özgürlük despotta korku yaratır. Despotik yönetim, ucubedir. Sadece kendi araçlarıyla yok olabilir: Ölümle sonuçlanan şiddet ve dizginsiz haz. *Lettres Persanes*'da Roxane'ın, kocası dalgın sultana son mektubu, bir nihai felaket tablosu ortaya koyar: Roxane harem ağalarını baştan çıkarmış, haremi bir haz sarayına dönüştürmüş ve erkeklerin boyun eğdirici hukukuna karşı doğa yasaları adına özgürlüğünü ilan etmiştir. Bu yeni dilden yararlandıktan sonra, kendi kendini zehirleyerek ölür. Elbette, bu felaketin ılıman bir bölgeden bir erkeğin meydana getirdiği bir kurgu olduğu itirazında bulunulabilir. Yine de, Montesquieu'ye göre, despotizm ve ancak bir kan denizinde yüzerek kölelikten kurtulabilen kadınlar hayaleti, bir güç dengesi kuramayan, her iktidarda asli olarak var olan suiistimal eğilimini kırmak için bir kontrol ve denge sistemi geliştirmeyi ihmal eden her hükümetin tepesine dikilen bir hayalettir.

İtidal ve ılımlılık, politikacının en önemli ilkeleridir. Bu bakış açısıyla kadınların yönetimini inceleyen Montesquieu, oldukça tuhaf bir biçimde, "Kadınların ailede efendi olması akla ve doğaya aykırıdır . . . yine de bir imparatorluğu yönetmelidirler" der. Evde efendi, fakat siyasetten dışlanan kadın geleneksel düşüncesi, böylece tepe üstü durur. Bu tersine dönüşün nedeni basittir: Kadın zayıftır ve bir ailenin reisi güçlü olmalıdır. Fakat bu aynı zayıflık, siyasal iktidar alanında ılımlılığın bir garantisidir: "Bizzat zayıflıkları onlara, haşin, sert erdemlerden daha fazla iyi bir yönetim yaratmaya yatkın olan daha fazla güç ve ılımlılık kazandırır."[7]

Değişik kadın doğalarını şekillendiren çeşitli koşulların ötesinde,

genel olarak *kadına* özgü bir özsel özellikler kümesi var mıydı? Erkeği güç ve akıl, kadını gücünün kaynağı olan cazibe karakterize etmekteydi. Fakat cazibe farklı koşullarda farklı biçimler alabilirdi. Görececiye göre kadının ayırt edici özellikleri değişmezdi, fakat koşullara bağlı olarak tonu ayarlanabilirdi. Burada *Yasaların Ruhu*'nun can alıcı teorik güçlüklerinden birine, yani iki anlama gelen doğa tanımına dokunuyoruz. Montesquieu'nün bilimsel projesi, doğanın bir nedensel açıklama ilkesinin hem olduğunu, hem olmadığını ima etmekteydi. Var olan her şey doğada vardır ve rasyonel olarak anlaşılabilir. Bu nedenle bazı halkların hayasız ve çokeşli olmasının, bazılarının ise olmamasının nedenleri vardır. Fakat Montesquieu, özellikle pozitif hukukun düzeltilmeye ihtiyacı olduğunu ileri sürmek istediğinde, pozitif yasaları tartmak ve haklarında yargıda bulunmak için kullanılabilen bir temel yasalar sistemine işaret etmek için de "doğa"yı kullanır.

İnsanlar bir normdan uzaklaşma özgürlüğüne sahip oldukları ölçüde reform gereklidir. Sadece doğa (ya da Tanrı; bu bağlamda fark önemli değil) tarafından özgür olmaları niyet edilen varlıklar, doğal hukuktan ayrılabilirler. İlkel doğal akıl farklı tarihsel biçimler alabilir, yine de zamanın geçişinden etkilenmeden, değişmez kalır. Bu normatif bakış açısıyla Montesquieu, "nesnel" açıklamalarını verirken bile çokeşlilik, despotizm ve kölelik gibi görüngüler hakkında olumsuz yargılarda bulunabilir.

Montesquieu'nün tutumu, hem aklın ilkel yasalarını anlamaya çalışmamız gerektiğini, hem tarihi yasalarla anlayabileceğimizi savunduğu için, muğlaktır. Kadın doğalarının çeşitliliği, kadınların tarihsel deneyimleriyle açıklanabilir. Fakat kadınların tarihi, kadınla erkek arasında basit bir cinsiyet sorunu olmayan temel farklılığı açıklayamaz. Yine de, kadınlarla ilgili "nesnel" söylem, özünde, kadınları ne iseler o haline getiren çeşitli nedenlerin betimlenmesinden ibarettir. *Mes pensées*'de Montesquieu şunları yazar: "Kadınlar aldatıcıdır. Bu, bağımlılıklarının bir sonucudur. Kadınların durumu, kralın gümrük tarifelerine benzer: Ne kadar çok yükseltirseniz, o kadar çok kaçakçı yaratırsınız."

Zorunlu Bir Eğitim

Eğitimin biçimleyici ya da biçim bozucu sonuçları tablonun içine sokulduktan sonra, insan doğası artık öz gereğince tanımlanamaz; tarih ve kurumlar hesaba katılmalıdır. Erkek için doğru olan, eğitimi erkek cinsin eğitiminden farklı amaçlara yönelik olan kızlar ve kadınlar için haydi haydi doğrudur. Bir kızın eğitimi, onu karı ve anne ola-

rak "doğal" rolünü üstlenmeye hazırlaması gerekiyordu. On sekizinci yüzyılda eğitim üzerine sayısız yazı yazıldı (bazıları kadınlar tarafından) ve bunlar genel olarak, kızların *pratik* eğitim ihtiyacında ısrarlıydılar. Erkek ve kadın rollerindeki farklılık, çoğunlukla en iyi niyetlerle sık sık vurgulanmaktaydı. Elbette, cinsiyetlerin doğal eşitsizliğine inanmak ve yine de geleneksel eğitim biçimlerinin (manastır okulları gibi) kırılgan ve yoğrulabilir kadın doğaları üzerindeki talihsiz etkilerini yermek olanaklıydı. Bu tür eleştiriler, içten ve cömertçe olmalarına rağmen, özünde ahlakçıydı. Eğitimin kadınların karakterinden ve davranışından büyük ölçüde sorumlu olabileceğine dair bir fikir yoktu; zira doğayı suçlamak daha kolay ve daha rahattı.

Cinsiyetlerin eşitliğinde ısrar eden filozoflar, farklı bir yol tuttular. Eşitliğe inanmak için, kaçınılmaz olarak eşitsizliği sergileyen olguları önemsememek zorunluydu. Fakat var olan sosyal düzenlemelerin bir sonucu oldukları için olguların hiçbir şeyi kanıtlamadığı ileri sürülmekteydi. Bu yüzden eşitlik, önsel olarak varsayılmaktaydı. Bu, ne tür bir eşitlikti?

Önce *De l'esprit*'de (Zihin Üzerine, ilk önce 1758'de yazarın adı belirtilmeden yayımlandı) Helvétius'un soruna yaklaşımına bakalım. Zihnin doğasını açıklama çabasında olgulardan nedenlere akıl yürüterek, Baconcı bir yaklaşım benimsediğini iddia eder. Peki olgularla neyi kasteder? Bir olgu, gözlemlenebilen bir şeydir; bu olayda bir insan yetisi, eylemi ya da tutkusudur. Fakat gözlem, duyumcu ampirisizmin radikal bir versiyonuna dayanan bir bilgi ve görenek teorisi tarafından yönlendirilir: Tüm ifadelendirmelerimizin ve eylemlerimizin kökü duyulardadır. Helvétius, insandaki hiçbir şeyin doğal bir şekilde doğuştan olmadığını, her şeyi edinmeye muktedir duyulu bir varlığın oluşumu hariç, her şeyin edinildiğini varsayar. Buna göre, tüm insanlar cinsel ya da etnik farklılıklardan bağımsız olarak eşit yaratılırlar. Helvétius'a göre, bu eşitlik doğal hakların değil, zihnin kimliğinin bir sonucudur. Normal koşullar altında tüm erkekler ve kadınlar aynı beyine ve dolayısıyla fiziksel olarak en yüksek bilgi düzeylerine ulaşma kapasitesine sahiptirler. Her insan davranışının itici gücü, uygun yasaların yürürlükte olması durumunda genel çıkarla çelişmeyen bireysel yararlılık, öz-çıkardır. O halde eşitsizlik nereden kaynaklanır? Bu soru, sadece cinsiyetler arasındaki eşitsizlik için değil, erkekler arasındaki eşitsizlik için de geçerlidir. Helvétius'un ileri sürdüğüne göre, fiziksel, iklimsel ya da benzer başka koşulların bir sonucu değildir. Yalnızca "manevi" faktörlerin bir ürünüdür; manevi faktörlerle, tarihi seyri içinde insan soyunu şekillendiren sosyal ve siyasal faktörler kastedilir. Sosyo-tarihsel gelişim insanlar arasında farklılıklara ve özellikle, şu ya da bu cin-

siyete özgü belli "kötülük"lere yol açmıştır. Kadınlar arasındaki cinsel başıbozukluk, bu tür bir kötülüktür. Peki bu gerçekten de bir kötülük müydü? Böyle bir başıbozukluğa izin veren, hatta onu teşvik eden lüks, aslında topluma yararlıydı; zira toplumun birçok kesiminden insanlara iş sağlamaktaydı.

Ne olursa olsun, Helvétius'un yaptığı gibi, ulusların ve bireylerin yalnızca yasanın gücü tarafından şekillendiklerini varsayarsak, iyi yasaların başardığını kötü yasalar bozabiliyordu. Yasamanın temel amacı, diye ısrar ediyordu Helvétius, eğitimdir: "Her şeyi eğitime borçluyuz."[8]

Helvétius, filozofların izah etmekten hoşlandıkları "doğa" ve "davranış" farklılıklarının ve kadınların eşitsizliğinin, aslında kadınların eğitiminde, bilimde ve sanatlarda muktedir oldukları ilerlemeyi sağlamalarını önleyen yetersizliklerden kaynaklandığını ileri sürmekteydi. Kadın öyle bir şekilde meydana getirilmişti ki, erdemleri ona karşı bir önyargıyı haklı gösterir gibi görünmekteydi. Önyargı, tanımı gereği, yargılarına neden göstermeye muktedir değildir: Kadınların iffetli kalma yükümlülüğü, Hint fakirlerinin pratiklerinden daha fazla haklı olamaz. Hovardalık, bir teoloğa, bir yozlaşma biçimi gibi görünebilir. Fakat bir filozof, olayları aynı şekilde görmek zorunda değildir. Helvétius hovardalığın, belli toplumlarda ve belli dinler tarafından iyi karşılandığı ve ulusun mutluluğuyla çelişmekten çok uzak olduğu gözleminde bulunmaktaydı.

Erkeklerin ve kadınların beyinleri eşit büyüklükte olduğuna göre, iki cins eşit eğitim almalıydı. Helvétius, kafasındaki eğitim sisteminin ayrıntılı bir açıklamasını vermedi; fakat erkeklerin incelediği hiçbir konunun kadınlara yasak olmaması gerektiğini söyledi. Ayrıca eğitim kamusal olmalı ve devlet tarafından yürütülmelidir. Sadece iyi yasalar iyi bir eğitimi besleyebilir ve iyi bir eğitime sahip olmak için yönetim reformu gerekli olabilir: "İnsanları biçimlendirme sanatı her yerde yönetim biçimiyle o kadar yakından bağlantılıdır ki, bizzat devletin yapısında anlamlı bir değişiklik yapmadan kamusal eğitimde anlamlı bir değişiklik yapmak olanaksız olabilir."[9] 1759'da Papa XIII. Clemens, *De l'esprit*'yi mahkûm etti ve kitap, Paris Parlamentosu'nun ve daha sonda Sorbonne teoloji fakültesinin emri üzerine yakıldı.

Vatandaşlar?

Cinsiyetler eşitse ve eşitlik aynı şekilde eğitilmelerini gerektiriyorsa, o zaman kadınlar tüm vatandaşlık haklarına sahip olmalıdırlar ve kamusal yaşamda yer almalarına izin verilmelidir. Eski rejim altın-

da çeşitli sosyal gruplardan kadınların fiilen hangi haklara sahip olduklarını incelemenin yeri burası değildir. Ne olursa olsun, cumhuriyetçi yönetim birçok biçim almasına rağmen, *vatandaşlık* terimi cumhuriyet fikriyle yakından bağıntılıydı. Örneğin Cenevre, Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'da takdirlerini sunduğu (daha sonra, *Emile* yasaklandıktan sonra, erdemleri konusunda yanıldığını iddia etmesine rağmen) bir cumhuriyetti. Doğduğu kentin, vatandaşlarının onayladığı yasalarla yönetilen bir özgürlük ülkesi olduğuna inanıyordu. Peki, Rousseau'nun sevimli ve erdemli vatandaşlar diye işaret ettiği kadınların durumu neydi? Sadece vatandaşların karıları olarak vatandaşlık hakkına sahiptiler ve bu haliyle tek hakları, ahlakta lekesizliğe ve aileler arasında uyuma katkıda bulunmaktı. Başka bir ifadeyle, kadınların vatandaşlığı özel alanla sınırlıydı ve siyasetin gerçekliklerinden kopuktu. Sophie'nin durumu aynıdır: Hocanın, evlenmeden önce yurttaş yaşamına bir hazırlık olarak Emile'e önerdiği siyasal öğretime (vatandaşlık, sözleşme ve yönetimin doğası konusunda) dahil edilmez. Bir kadın için vatandaşlık pasif vatandaşlıktı, kocasının ve vasisinin aktif vatandaşlığına eşlik etmekteydi. Rousseau'nun düşüncesi, tutarlıdır: Kadın erkekle eşit değildir, aynı eğitimi almaz ve metaforik bir anlam dışında, ismen ya da fiilen vatandaşlığa hakkı yoktur.

Kadınlara siyasal haklar verme savunusu, cinsiyetler arasında doğal eşitlik varsayımına dayanmaktaydı. Doğuştan eşit olan kadınlar eşit haklara ve eşit eğitime layıktılar ve dolayısıyla, bir cumhuriyette eşit siyasal haklara sahip olmalıydılar. Condorcet, kuşkusuz, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinin Aydınlanma ruhunu en fazla ciddiye alan filozofuydu. Bir tek birey haklarından yoksun kalsın, diyordu, insan hakları evrensel ilkesi çökerdi.

Temmuz 1790'da Condorcet, *Journal de la Société de '89*'da (no. 5) "Kadınlara Yurttaşlık Hakları Verme Üzerine" başlıklı bir makale yayımladı.[10] Condorcet, "kadınların yurttaşlık haklarını yadsıyarak insan soyunun yarısını yasaların yapılmasına katılma hakkından mahrum bırakmakla" doğal eşitlik hakkını sürekli ihlal eden filozoflara ve yasa koyuculara işaret ederek başlamaktaydı. Kadınların fiziksel olarak erkeklerden daha zayıf oldukları için aşağı oldukları düşüncesini ciddiye almıyordu. Âdet kanaması, gebelik ve benzeri şeylerin, cinsiyetlerinden ötürü kadınların karşı karşıya kalmak zorunda oldukları güçlükler olması doğru olsa da, bunlar, yurttaşlık görevleri bakımından, gut hastalığının ya da soğuk algınlığının bir erkeği güçsüzleştirmesinden daha fazla kadınları güçsüzleştirmez. Condorcet, kadınların aleyhine diğer yaygın sava da inanmaz: Sanat ve bilim alanında sivrilemedikleri savına. Oy hak-

kı sadece dâhi erkeklere verilseydi ne olurdu? O zaman makul sayıda vatandaş bulmak gerçekten de zor olurdu. Yönetim biçiminin kendi siyasal yeteneklerini göstermelerine izin verdiği yerlerde, kadınlar yükseklere çıktılar. Büyük kraliçeler ve imparatoriçeler var olmuştu ve hâlâ da vardı: İngiltere'de I. Elizabeth, Rusya'da Katerina, Avusturya'da Maria Theresa. Aydınlanma çağının inandırıcı bir biçimde kanıtladığı gibi, kadınlar felsefeye, edebiyata ve bilime muktedirdi. Condorcet, karısı Sophie de Grouchy'nin ev sahipliğini yaptığı ünlü salon da dahil, çok sayıda salonun müdavimiydi ve aydınlanmış düşüncenin yayıldığı bu toplantıları düzenleyen kadınların, çağın en yüksek başarılarından birinden ötürü itibarı hak ettiklerine inanmaktaydı.

Condorcet, kadınlara karşı çeşitli önyargıların temelinde yatan nedenleri çözümledi. İnsanların kadın doğası sandıkları şey, aslında uzun bir tarihin, sinsi bir görenek birikiminin ürünüydü. Kadınlar, zenci kölelerin korkak, sinik ya da uyuşuk olmalarından daha fazla uçarı, sahte, hilekâr ya da sinsi değildiler. Condorcet, kadınları ve zencileri, tiranik, irrasyonel bir düzen tarafından haklarından yoksun bırakılan insanları tutarlı bir biçimde savundu. Zenciler hiçbir eğitim almamaktaydı. Efendilerinin kaba gücüne maruz kalmaktaydılar. Kadınlar eğitilmekteydi, fakat kadınların zararlarına ve kadınların cinsel davranışını ve zekâsını anlamaları beklenmeyen bir otoriteye, dolayısıyla bütün insan soyunu (dişi yarı üzerinden) aynı otoriteye tabi kılan papazlar tarafından. Babanın ve kocanın otoritesi, kadın köleliliğini kalıcılaştırmaktaydı. Fakat bu otorite, körü körüne itaat edecek şekilde yetiştirilen kullara uygulandığı için, karşı konulmazdı. Kadınların akıl bakımından erkeklerden aşağı oldukları fikrine karşı çıkan Condorcet, aklın ya evrensel olduğuna ya da var olmadığını inanmakta, kadınların "erkeklerin aklı tarafından değil, kendilerine ait bir akıl tarafından yönlendirildiklerini" öne sürmekteydi. Bu, iki akıl biçiminin doğuştan heterojen olduklarını mı ima eder? Tam insanlarda akıl öz-çıkara dayanır. İki cinsiyet arasında bir farklılık varsa, bunun nedeni kadınların kendilerine ait çıkarlarının olmasıdır. Fakat kadınların çıkarları, erkeklerin yasaları tarafından şekillendirilir. Erkekler kadınları, sadece görünüşlerinin önemli olduğu bir konuma düşürdükleri için kadınlar makyaj yaparlar. Bu yüzden kadınlar, sadece "giyinip kuşanmış bir akıl"la ayakta kalabilirler.

Kadınlara yurttaşlık hakları vermek ailenin iç tutunumunu tehdit eder miydi? Kadınlar aile içindeki doğal yerlerini (genellikle tığ işiyle simgelenen) terk eder ve kamusal alan lehine özel alandan vazgeçer miydi? Bu sav, cinsel eşitsizliğin kamusal yarar adına ka-

lıcılaştırılması gerektiğini savunanların son çaresiydi. Condorcet, yarar kavramının bu yanıltıcı kullanımına meydan okudu: "Yarar adına ticaret ve sanayi, zincirleri içinde inliyor ve Afrikalılar hâlâ köledir. Kamusal yarar adına Bastille mahkûmlarla dolduruldu, kitaplar sansür edildi, duruşmalar gizli yapıldı ve işkence uygulandı." Condorcet, sadece kadınlar için kamusal rolün aileye zararlı olmayacağını değil, ulusal meclisin bir üyesi de olan kadının çocuklarına daha iyi annelik yapacağını da ileri sürdü.

1790 ve 1791'de Condorcet, *Mémoirs sur l'instruction publique*'i (Milli Eğitim Üzerine İncelemeler) yayımladı. Meclis ona bir eğitim planı hazırlama görevini verdi; planı Nisan 1792'de sundu, fakat kabul edilmedi. Bu kapsamlı öneri, yine de Aydınlanma ruhunun bir anıtıdır. Eğitimin açık bir siyasal amacı vardır: Cehalet her zaman tiranlığı teşvik etmiştir ve özgürlüğü ve eşitliği korumanın tek yolu, halkı eğitmektir. Eğitim kamusal, laik ve parasız olmalıdır. Böyle bir eğitim kavrayışı, yasa önünde eşitliği ve vatandaşların, yasaların oluşturulmasında yer almalarına izin verilmesi durumunda yasalara uymak zorunda oldukları ilkesini temel alan bir yönetim biçiminden, başka bir ifadeyle cumhuriyetten ayrı tutulamaz. Eğitim insan soyunun kusursuzlaşmasına katkıda bulunur ve özgürlüğe ve eşitliğe doğru tersine çevrilemez ilerlemesini hızlandırır. Kusursuzlaşma yolu, evrensel mutluluk yolunda krizlerden ve devrimlerden geçer. Laik, kamusal bir okul sistemi kurmakla ilgilenen Condorcet, eğitim ile terbiyeyi dikkatli bir biçimde birbirinden ayırır. Eğitim, eşit öğretimin tek garantisi olan kamusal bir okul sisteminin işidir. Terbiye, ailelerin işidir. Savın ayrıntıları önemlidir. Aileler sosyal ve ekonomik statü bakımından farklıdırlar ve bu nedenle eşitsizliğe katkıda bulunurlar. Ayrıca farklı görüşlere de sahiptirler. Okullar çocuğun terbiyesine karışmaları durumunda, kaçınılmaz olarak aile ile çatışma içine girerlerdi. Condorcet, kamusal alan içinde "özel" bir alanın, bir tür devlet içinde devletin oluşturulmasını savunmaz. Aydınlanma ilerledikçe akla dayanmayan görüşlerin yok olacağına inandığı için, terbiye işini ailelere bırakır. Açıkça yanılıyordu; fakat bu, birçok Aydınlanma düşünürünün paylaştığı bir yanılgıydı.

"Birinci İnceleme"de Condorcet, erkeklerin ve kadınların aynı biçimde eğitilmeleri gerektiğini ileri sürer: "Her eğitim doğruları vermek ve kanıtları geliştirmekle sınırlı olduğuna göre, cinsiyet farklılığının farklı bir doğru seçimini ya da farklı bir kanıtlama tarzını nasıl gerektirdiğini anlamak zordur."[11]

Condorcet'nin eğitim eşitliği savunusunu özetlemek kolaydır. Tüm insanlar eşit haklara sahiptir; bu yüzden kadınların erkekler gibi eğitilme hakları vardır. Savın pragmatik bir bileşeni de vardır: Eşit

eğitim, bir kamusal yarar sorunudur. Eğitimli bir kadın, çocuklarının eğitimiyle ilgilenebilir. Kocasınınkine denk entelektüel kazanımlara sahip kadın, daha mutlu bir ailenin yolunu açar ve kocasının gençliğinde öğrendiklerini unutmamasına yardım eder. Her şeyden önce, eşitsizlik kadınlar için kalıcılaşırsa, erkekler arasında eşitsizliği ortadan kaldırmak olanaksız olur. Başka bir ifadeyle, insan soyunun yarısı çağlar boyunca bağlı kaldığı zincirlerden kurtulmazsa, erkekler özgür ve eşit olamazlar. Aydınlanma sadece erkekler için değildir. Sadece erkekler için olduğuna inanmak, bir cinsin diğerinin nihai nedeni olduğuna dair irrasyonel görüşü, Condorcet'nin Ortaçağ'a ait bir savunma biçiminin örneği olarak gördüğü bir görüşü savunmaktır. "Daha güçlü cinsin kibri, daha zayıf cinsin onun yararı için yaratıldığına kolayca inanılmasına olanak verir. Fakat bu, ne aklın, ne adaletin felsefesidir."[12]

Histoire Socialiste de la Révolution Française'de (Sosyalist Açıdan Fransız Devrimi Tarihi) Jean Jaurès, Condorcet'nin muhteşem felsefesinin geleceğin yoluna işaret ettiğini savundu. Yine de Condorcet'nin insan ruhunun ilerlemesiyle ilgili büyük teorisi, eski düşünüş tarzlarının tüm izlerini silecek kadar radikal değildi. Condorcet'ye göre kadınlar erkeklerle aynı yurttaşlık haklarına sahip olmalıdır. Fakat temsilcileri seçme (ve seçilme) hakkını kullanmak için, ister erkek olsun ister kadın, vatandaşlar belli koşullara sahip olmalıydılar; bu koşulların birincisi ve beşincisi, dikkate değerdir: Seçmenler mülk sahibi olmalıdırlar ve başka birine ya da başka bir tüzel organa bağımlı olmamalıdırlar. Bu yüzden, doğal bir hak eşitliği iddiasından kaynaklanır gibi görünen şeyin aksine, herkesin tam yurttaşlık haklarına sahip olma hakkı yoktu. Elbette devrim sırasında birçok kişi, uygun bir genel oy hakkının, sadece buna hak kazanacak kadar vergi veren "aktif vatandaşlar"ı kapsadığına inanmaktaydı. Bu oy hakkı erkeklerle sınırlıydı; kadınlar dışlanmaktaydı. Condorcet, yurttaşlık haklarının verilmesinde toplumsal cinsiyetin rol oynamaması gerektiği gerekçesiyle bu düzenlemeye karşı çıkmaktaydı: Mülk sahibi olması koşuluyla bir kadının oy verme hakkı olmalıydı. Condorcet'ye göre, kadın tımar sahiplerinin sözgelişi yerel meclis üyelerinin seçimine katılmalarına izin veren eski feodal hak ortadan kaldırılmamalı, aksine aile yöneten kadın mülk sahiplerini kapsayacak şekilde genişletilmeliydi.

Condorcet, erkeklerin ve kadınların genel eğitiminin, kadınların entelektüel aşağılığına inancı besleyen önyargıların yok olmasına yol açacağını umuyordu. Cinsiyetler arasında eşitlik ilkesinin muhteşemliğinin altında, aslında bir farklılık sürdürülmekteydi: Bazı meslekler erkeklere, bazıları kadınlara ayrılmıştı. Örneğin kadınların,

ilkokul ders kitapları yazmada ve gözlem yetilerini bilimsel bilgiyi geliştirmek için kullanmada daha iyi oldukları zannedilmekteydi. Kadın, doğası ve zevki gereği hareketsiz bir varlıktı. Ev öğretiminin ona uygun olmasının nedeni buydu. Kadınlar evde rahat etmekteydiler. Aydınlanmış kadın, salonuna konuk alırdı.

Bu yüzden cinsiyetler arasında bir farklılık kalmaktaydı; fakat Condorcet, bu farklılığı bir eşitsizlik biçimi olarak görmeyi reddetmekteydi. Hatta, bu cinsel farklılıktan ötürü kadınların, erkeklerin ulaşamayacağı türden bilgilere ulaşabilecek bir konumda olabileceklerini öne sürecek kadar ileri gitti. "Kim bilir, farklı türden bir terbiye kadınların akıllarını en eksiksiz doğal sınırına kadar geliştirmelerine olanak sağladığında, anne ya da dadı ile çocuk arasında içten bir ilişki, erkekler için var olmayan bir ilişki, insan ruhunun bilgisi, insan ruhunu kusursuzlaştırma sanatı, ilerlemesini hızlandırma ve kolaylaştırma bakımından birçok kişinin inandığından daha önemli ve gerekli buluşlar yapmalarına olanak verebilir."[13] Bu, kadının "doğal" üreme rolü bakımından tanımlanmasına bir geri dönüş değil miydi? Belki. Fakat burada önemsiz diye ihmal edilmiş gibi görünen şey, karılık işlevidir.

Sorunlu Evrensel

Doğanın türün tüm üyeleri için özgürlük ve eşitlik bildirgesine rağmen, Aydınlanma filozoflarının eril söylemleri, aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, kaçınılmaz olarak insan soyunun öteki yarısını bir bakıma sadeleştirilemez ve asimile edilemez, aklın asude evrensellik iddiasına sorun yaratan bir hakaret olarak tasarladılar. Heybetli (ve muzaffer) eşit haklar düşüncesi, yerleşik sosyal dengeyi bozmakla tehdit etmekteydi. Öznelerin eşit olması o kadar ürkütücü bir düşünce değildi. Fakat eşitlik ilkesi tüm insanlara uygulanırsa, kadınlar konusunda ne yapılacaktı? (Ve azat edilirlerse zencilere ne olacaktı?) Öyle görünüyor ki, iki cinsiyetin ve birçok "ırkın" var olması felaketti. Elbette, cinsel farklılaşma olmadan, Platon'un *Symposium*'unda anlatılan Aristophanes'in mitinde olduğu gibi, Zeus'un ceza olarak ikiye böldüğü küresel varlıklar olmadan üreyebilen tek bir cins rüyası her zaman vardı. Ve tümü aynı renkte otokton insanlar rüyası da söz konusuydu.

Fakat farklılıklar, onları artırma ya da azaltma çabalarına rağmen vardı. Çelişki olasılığı, eril söyleme az çok kaçamaklı bir biçimde sızmaktaydı. Cinsel farklılığın Aydınlanma zihninin karşısına çıkardığı teorik güçlüğü çözmenin açık bir yolu, kadınlara ikili bir sta-

tü vermekti. Kant, herhalde, bu yolu en tam biçimde ve riskleriyle birlikte araştıran filozoftu.

Kadın, erkek gibi etik bir öznedir, yani özgür irade tarafından evrensel olarak oluşturulan manevi hukuk önünde eşit özerk bir varlıktır. Bu anlamda her insan, Kant'ın "amaçlar dünyası" dediği etik topluluk içinde bir vatandaştır; fakat böyle bir eşitlik hukuk düzeninde sürdürülebilir mi? Kant'a göre, yasa, bir sınırlamalar sistemiyle tanımlanır: Her kişinin özgürlüğü, başkalarının kendi özgürlüklerini kullanmasıyla sınırlanır. Yine de salt içsel etik özgürlük, sırf niyet düzeyinde kalmak istemiyorsa, edimlerde kendini gerçekleştirebilir, kendini dışsallaştırabilir olmalıdır. Şimdi, özgürlüğün dışsallaşması, bir *şeyde* "vücut bulma"sını ima eder. Bu şey, bir mülkiyettir (Kant'a göre, özünde "tözsel" değeri olan toprak mülkiyeti). Bu, bizi özel hukuk alanına götürür. Özel hukuk, sadece bireyler ile şeyler arasındaki ilişkileri (gerçek hukuk) ve mülk sahipleri olarak bireyler arasındaki ilişkileri (kişisel hukuk, sözleşme hukuku) düzenlediği için, kamusal ya da siyasal hukuktan ayrıdır. Bu tür hukuk kendi başına, birey üstü bir otoriteyi ya da devlet otoritesini ima etmez; fakat devlet, mülkiyet haklarını garanti etmeye ve sözleşmeleri yürütmeye muktedir ise böyle bir otoriteyi akla getirir. Tüzel kişilik, özgürlüklerini mülkiyette dışsallaştırabilen bireylerle sınırlıdır. Benzer şekilde, siyasal düzende, Kant'ın herhangi bir demokrasi biçimiyle alakasının olmadığını söylediği cumhuriyetçi bir yönetim altında, sadece mülk sahiplerinin oy hakkı vardır. Bir kadın mülk sahibi ise, erkek mülk sahibiyle aynı haklara sahip olma hakkı var mıdır? Temel bir nedenden ötürü, hayır: Kant, kadınların (bir efendiye bağımlı olan ve dolayısıyla özerk birey olmayan hizmetçiler ve diğer işçilerin) statüsünü ele almak için, hukuk gök kubbesine yeni bir öğe soktu: Gerçek kişilerin kişisel hukuku. İşte *Erdem Öğretisi*'nde verilen tanımı: "Erkek, başka bir kişiye, o kişinin benliği kendisininmiş gibi sahip olabilir." Bu öğreti, sadece insan soyunun yarısının değil, bir hizmetçinin ya da bir işçinin ücretini alan her bireyin yasal ve sosyal eşitsizliğini haklı göstermekteydi. İktidar, ister koca, ister baba, ister bir ailenin efendisi olsun, erkek sahibe verilir. Kişi, bir şey (*res*) sayılabilir. Bir kadın ya da hizmetçi kaçarsa (ve Kant bu kaçma takıntısının nedenlerini incelemez), sahibin onu kovalama hakkı vardır. Kant'ın tuhaf yeniliğinin tek amacı, fiili bir egemenliğe yasal bir temel sağlamaya kalkışmaktır. Bir evlilik incelemesi, bu yeni hakkın gerçek doğasını açığa çıkarır. Evlilik kurumunun amacı üremeydi (kısırlık boşanma nedeni olmamasına rağmen). Partnerlerden her birinin diğerinin vücudunu kullanma ve vücudundan zevk alma hakkı vardı. Doğal cinsellik, bir hayvanilik öğesini her zaman ba-

rındırmaktaydı: "Cinsel haz, ilke olarak (her zaman olgu olarak olmasa da) *yamyamca* bir şeydir. Kadın, gebelikte ve (ölümcül sonuçları olabilen) annelikte tüketilmesine izin verir; erkek, kadının aşırı cinsel istekleri tarafından *bitkin düşürülmesine* izin verir. Tek fark, haz alma tarzındadır ve cinsel organların bu karşılıklı kullanılmasında her bir taraf diğeriyle ilişkisinde, sahiden bir tüketim nesnesidir [*res fungibilis*]" *(Erdem Öğretisi)*. Öteki'ne (vücut olarak ve vücut aracılığıyla) bir şey muamelesi göstermek, her insanın yalnızca bir araç olarak muamele görmeme hakkıyla bağdaşmaz. Fakat iki taraf kendi özgür iradesiyle şey muamelesi görmeyi tercih ederse, karşılıklılık kurulur. Evlilik sözleşmesiyle her bir eş, diğeri tarafından kullanılmaya razı olur. Tekeşli evlilik, doğal cinselliğin yamyamlığına norm dayatır. Fakat evlilik sözleşmesi, bozulamaz olduğu için kendine özgüdür. Kant'a göre, karıkocanın fiziksel iyelik bakımından eşitliği erkeğin kadına yasal egemenliğini ne dışlar, ne de bu egemenlikle çelişir; çünkü erkek, doğal olarak üstündür (hiçbir gerekçelendirmeyi gerektirmeyen bir iddia).

Aslında evliliğin yasallaştırılan yamyamlığından ve bir kadının görevini yapmasına izin veren manevi asaletten ayrı olarak, kadın aşağı durumda kalır. Burada kategorik zorunluluk, en sorunlu sınırlamasıyla karşılaşır: Tüm insanlar için geçerli olmasına rağmen, sadece saf pratik akıl ya da ahlaki özerklik katında hüküm sürer.

Aydınlanma filozofları, kadın ile erkek arasındaki farkı kavramsallaştırmaya çalıştılar. Kadınlar bir ölçüde değişmez bir biçimde aşağılık işaretiyle damgalandı; yine de, bu aşağılığı doğal hukuka dayalı eşitlik ilkesiyle uzlaştırmaya çaba gösterildi. Filozoflar, kadının sosyal rolünü tanımlamaya da çalıştılar: Karı, anne ve benzeri. Bir tür doğal işlev varsayımıyla kadın vatandaş oldu. Kadının siyasal rolünün alenen bir kabulü söz konusu değildi (olasılıkla Condorcet hariç). On sekizinci yüzyılın en yaygın kabul gören ideolojisi, kadının nihai nedeninin erkek olduğunu savunmaktaydı. Bu görüşün en radikal versiyonu, Rousseau'nun *Emile*'inde bulunabilir; Sophie'nin eğitimi, tamamen Emile'in mutluluğunu azamileştirmeye dayanır. Fakat Rousseau, çağın egemen ideolojisini radikalleştirmekle, onu yok etti. Hiç kimse, Sophie'ye zorunluluk dünyasını öğretmedi. Sophie'nin eğitimi, kibar ve esnek bir sınırlamalar sisteminden ibarettir; fakat ona, kontrolümüzün ötesinde şeylerin var olduğunu anlamanın yolu gösterilmedi. Bu yüzden ebeveyninin ya da kızının ölümüne katlanamaz. Emile, avutulamaz Sophie'yi, karşı koyamayacağı kötülükler başkenti Paris/Babylon'a götürür.

Emile et Sophie, ou les solitaires'de Rousseau, Emile'in ve Sophie'nin kaderinden sorumlu eğitim sistemini yıkar. Emile vefasız karısından ayrılır, iş bulur, ailesini ve baba toprağını terk eder, Cezayir'de köleleştirilir, irrasyonel köleliğin acımasızlığını yaşar, bir ayaklanma örgütler ve metin bitirilmeden bırakılmasaydı, aydınlanmanın doğası üzerine köle sahibine bir konuşmayla biterdi. Bir baba ve vatandaş olmayı bırakmakla Emile, bir erkeğe daha fazla yakışmıştır. Sophie özgür bırakılır mı? Soruyu böyle sormak tarih hatası olurdu. Talihsiz Sophie, yetiştirilmesindeki eksikliği keşfeder. Emile'i aldatmamış ya da ona yalan söylememişti, yalnızca ona ait olmaya son vermişti ve onun aracılığıyla erkek, sonunda varoluşun yavan yanını yaşamaya ve olasılıkla kendi kendinin bilincine varmaya başlar.

11

Tıbbın ve Bilimin Söylemi

Evelyne Berriot-Salvadore

Ortaçağ ansiklopedilerinden Rönesans antolojilerine, Karşı-Reformasyon'un vaizlerinden devrimin hatiplerine kadar, toplumda ve ailede kadınlara verilen rolü haklı göstermek için sürekli tıbbi söyleme başvuruldu. Marie de Gournay, *L'égalité des hommes et des femmes*'da (Erkeklerin ve Kadınların Eşitliği, 1622), belli bir kadın fizyolojisi görüşünün çeşitli dışlamaların bir bahanesi işlevi görmesine karşı çıktı ve benzer önyargılar, *Epître aux femmes*'da (Kadınlara Mektup, 1797) Constance de Theis tarafından hâlâ kınanıyordu:

Laissons l'anatomiste, aveugle en sa science,
D'une fibre avec art calculer la puissance,
Et du plus ou du moins inférer sans appel,
Que sa femme lui doit un respect éternel.

Bırak bilgisi kör anatomici, hesaplasın
Bir karakterin gücünü ustaca
Karısının kendisine ebedi saygı borçlu olduğu
Tartışmasız sonucunu çıkarsın.

On üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu söylemin teorik temelleri atılmıştı. Olasılığın kapsamı, dişiyi eksik erkek olarak gören Aristoteles'in öğretisinden, dişiyi rahatsız edici ölçüde benzersiz organla, uterusla bütünleştiren Galenos'a kadar uzanmaktaydı. Ortaçağ'dan on dokuzuncu yüzyıla kadar kadın tıbbı, olasılıkla anatomide ve biyolojideki hızlı ilerlemenin zararına, Aristotelesçi tez ile Galenosçu antitez arasında bir diyalektiğin kapanına kısılı kaldı. Yine de uzun ömürlü kalıplar ve sonsuz tekrar, standart tıp tarihinin bilinen dönüm noktalarıyla çakışmadığı için çözümlenmesi zor bazı kopuşları maskeler. Söz konusu olan, herhalde her cinsin doğası ve işleviyle ilgili bilgi değil (ne olursa ol-

sun on dokuzuncu yüzyıla kadar tam olarak anlaşılmayan konular), kozmik ve sosyal düzenle ilişkili olduğu şekliyle cinsel farklılık kavramıydı.

Dişi Doğa

Kadından Niye Söz Edilir?

Konunun kendisi sorunludur. Natüralistlerin kadınlara ilgisi insanın üremesiyle ilgili daha geniş bir kaygının parçasıydı. Cinsel ikibiçimlilik, hem biyologlar, hem anatomiciler için bir sırdı. Ortaçağ'da, dişiyi embriyonu pasif bir kap olarak gören Aristoteles'in çömezleri ile anneyi iki bakımdan (kendi menisini vermekte ve embriyonun oluştuğu besinleri sağlamakta) üremenin aktif katılımcısı sayan Hippokrates'in izleyicileri arasında bir anlaşmazlık baş gösterdi. On dördüncü yüzyıla gelindiğinde çatışma, bir uzlaşmayla sonuçlanmış gibiydi; bu uzlaşmanın doğası, Henri de Mondeville'in görüşlerinde açıkça görülür: Üreme hem erkek bir vücut, hem dişi bir vücut gerektirdiğine göre, diyordu Mondeville, dişi vücudun sadece erkek vücudun tersyüz olmuş hali olduğu konusunda Galenos haklı olsa da, dişi anatomisini incelemek yararlı olabilir.

Ne var ki, Galenosçu ve Hippokratesçi metinlerin çevirileri ve açıklamaları on altıncı yüzyılda tartışmayı yeniden alevlendirdi ve tıbbi söylem kendisini hem *praxis*, hem *doxa* olarak sunduğu için, anlaşmazlık yeni bir boyut kazandı. Bu yüzden, hiçbir önemli anatomik buluş, MÖ dördüncü yüzyılda Hierophilos'tan beri yerli yerinde duran bir şemaya meydan okumamasına rağmen, belli başlı tıp okullarındaki öğrencilerin kadınları teşrih etmeye gösterdikleri ilgiden ve hızla çoğalan Fransızca anatomik yazılardan ve pratik elkitaplarından da anlaşıldığı gibi, doğum hekimliği ve jinekoloji alanında aktif araştırmalar söz konusuydu. Geç Rönesans kadın tıbbı uzmanları, sanatlarının anlamlı bir evrime uğramakta olduğunu açıkça duyumsamaktaydılar. Geçmişte, *Trésor des remèdes secrets pour les maladies des femmes*'da (Kadın Hastalıkları İçin Gizli Tedaviler Hazinesi, 1585) Jean Liébault, patoloji üzerine pek çok yazının çok zor ve karışık sayılan kadın hastalıkları konusundan uzak durduklarını yazmaktaydı. Ne var ki, bugün hekimlerin Hippokratesçi öğretiler konusunda daha iyi bir anlayışları vardır ve ıstıraplarında kadınlara yardım etme duygusuyla hareket etmektedirler. En önemlisi, Rönesans hekiminin bu tıbbi teorilerin ahlaki ve sosyal etkisi konusunda daha tam bir fikri vardı: İnsan doğurmak

amacıyla yaratılan bir vücut nasıl ihmal edilebilir ya da hor görülebilir? Arnaud de Villeneuve'ün *Practica*'sından kalma aşağıdaki kadın düşmanı istihza, geç on altıncı yüzyıldaki pratisyenlere neredeyse dine saygısızlık gibi görünmekteydi: "Tanrının yardımıyla burada kadınlarla alakalı sorunlarla ilgileneceğim ve kadınlar çoğu zaman sefih hayvanlar oldukları için, yeri geldiğinde zehirli hayvanların ısırığını ele alacağım."[1]

Doktorlar sadece diğer doktorlara ve ebelere değil, kadınlar da dahil tüm aklıselim kişilere seslenmeye çalışınca, bu tıbbi söylem zaten yaygın olan tutumları yansıtmasına rağmen, söyledikleri şeyler sosyal davranışı etkiledi. On yedinci yüzyılın başında kısırlığın nedenleriyle ilgili bir araştırmanın seyri içinde hekim Louys de Serres, pek çok erkeğin bir kız çocuğun doğmasını neden yüz kızartıcı saydığı sorusunu kendisine sordu. Ne olursa olsun erkek suretinde yaratılan dişiden tiksindikleri için değil, diyordu Serres, Antiklere, Aristoteles'e ve Galenos'a kadar geri giden ve François Rabelais ve André Tiraqueau gibi modernler tarafından sürdürülen okkalı bir gelenekle çarpışmak zorunda oldukları için.

Pek çok tıbbi metin olumsuz bir dişi cins imajı sunmaktaydı. Bu, Serres'in ima ettiği gibi, basitçe kültürel önyargıların bir yansıması mıydı? Rönesans natüralisti, Geç Ortaçağ taydaşı gibi, aslında bir yöntembilimin mahkûmuydu: Dişiyle ilgili gözlemleri, erkek vücutla analojilere dayanmaktaydı. Ulu bilimsel otorite Galenos'a saygıda kusur etmeyen anatomici, temel bir ilkeyi sürekli göz önünde tutmaktaydı: "Erkeğin tüm üretken organları, kadında da bulunur." Tek fark, organların kullanılmasındaydı. Aristotelesçi imgeyi, eksik bir erkek olarak dişi imgesini silemeyen betimleme, bu yüzden, jinekolojide ilerlemenin önünde ciddi bir engeldi.. Bu engelin büyüklüğü, okuyucularına insan vücudunun tam bir tasvirini sunan, fakat "cinsel farklılık sadece rastlantısaldır" gerekçesiyle dişi anatomisini es geçen Galenosçu hekim Philippe de Flesselles'in bir açıklamasından çıkarsanabilir.[2]

Parisli hekimin yazısı hassas bir dönemde, jinekolojide ve doğum hekimliğinde ilerlemelerin yolunu açan anatomi devriminden hemen önce yazıldı. Anatomide bir dersi izah etmek için kadın vücudunu kullanan Vesalius'un *Fabrica*'sının ünlü kapak fotoğrafı, konunun yarattığı ilgiye tanıklık eder. Fakat üreme organlarıyla ilgili bölümlerdeki resimler, eski analojilerin anatomik düşünceyi hâlâ büyük ölçüde şekillendirdiğini gösterir; örneğin bir resimde, rahim ile rahim boynu, ürogenital erkek organlarına çarpıcı bir biçimde benzer gibi görünür. Bununla birlikte, teratolojiden psikanalize kadar uzanan disiplinlerde epeyce yoruma neden olan bu çizim, asla alı-

şılmadık değildir: Yetmiş beş yıl boyunca, bu arada anatomik gözlem epeyce ilerleme sağlamasına rağmen, sayısız cerrah ve anatomici tarafından tekrar tekrar kullanıldı. Scipion Mercurio'nun geniş okuyucu kitlelerine ulaşan, on yedinci yüzyıla kadar defalarca basılan ve birçok dile çevrilen *La commare o riccoglitrice*'sinde mükemmel bir örneği bulunabilir.[3]

Cerrah La Rivière'in resimleriyle 1546'da yayımlanan *La dissection des parties du corps humain*'de Charles Estienne, erkeğinkinden açıkça farklı genital kadın organlarının doyurucu bir tasvirini vermekle çok fazla meşgul oldu. Amacı, "kadın vücudunda erkekte bulunmayan her şeyi resimle" göstermekti. Ne var ki, gözlem titizliği, başka bir zorunluluğa boyun eğdi: Galenos'un otoritesine saygı. Bir bilim adamı olarak özgürlüğünü ilan eden hekim, yine de, kendi tasvirlerinin açığa çıkardıklarıyla çelişerek ortodoksluğunda ısrar etti. Efendinin otoritesine çılgınca bir meydan okuma, aklının ucundan geçmeyen bir şeydi. Estienne, alışılmamış ölçüde konformist ya da ihtiyatlı mıydı? Belki; fakat başka birçok yazarın, hatta Ambroise Paré gibi Antiklere her zaman körlemesine itaat etmeyenlerin eserlerinde de, benzer açıklamalara rastlanabilir. *De l'anatomie*'de kendi kendini yetiştiren hekim, rahmin kadının özel bir organı olduğunu açıklamaktaydı; fakat başka yerde, "kadın erkeğin tersidir" özlü formülüyle özetlenen sarsılmaz hakikati özenle hatırlatacaktı.

Başka bir ifadeyle, Galenos'un hipotezi, hekimlerin gördükleri şeylerden anladıklarını sınırlamaya yaradı ve kuşkusuz, Pierre Franco'nun cerrahi üzerine yazısının birkaç bölümünü kadın anatomisine ayırmasının nedenini açıklama gereği hissetmesinin nedeni buydu: "Kadınların ayıp kısımları, cerrahi sanata muhtaç olduğu için, onlar hakkında yazı yazmanın gülünç olmadığını düşündük."[4]

Kadın cinsel organlarına yönelik bu tutumdan, anatomik terminolojideki belli muğlaklıklarla birlikte analojik yöntem sorumlu olsa da, hekimler popüler inançlardan da etkilendiler. Farklı kültür düzeylerini yansıtan çeşitli türden metinlerde bu inançların kanıtlarına rastlarız. Örneğin, Plinius zamanından beri "tuhaflıklar" antolojilerini süsleyen, erkeklere dönüşen kızlarla ilgili masallar, bilimsel olarak doğrulanmış olgular haline geldi: Üretken Antoine Duverdier, âdet görme çağında daha önce karnında gizli olan erkeklik organları aniden dışarı çıkan köylü kızın hikâyesini anlattığında, hekim Amatus Lusitanus'un otoritesine başvurmadı mı? Montaigne bile, benzer görüngüleri anlatırken, Ambroise Paré'nin bir metnine başvurdu. Bilimsel söylem ile gündelik söylence, değişmez bir biçimde bir tek imgeyi, eksik ya da kusurlu bir kadın vücudu imgesini yansıtan bir ayna oyununda birbirlerini doğrulamaktaydılar.

Bu arada hekimler, sadece kadın anatomisini betimlemekle yetinmediler. Doğanın kendine özgü yanlışını bir şekilde rasyonelleştirmek zorundaydılar. Kaynağı Antikçağ'a dayanan mizaç teorisi ve özellikle heybetli Galenosçu fizyoloji, ortaçağda cinsel iki-biçimliliğin bir açıklamasını vermek üzere hâlâ ayaktaydı. Tıbbi düşünüş, on yedinci yüzyıla kadar bu aynı temel düşüncelere dayanmaya devam edecekti. Galenosçu görüşe göre, soğuk ve nemli bir mizacı olan kadın, erkeklerdekinden daha soğuk ve daha yumuşak spermatik organlarla donatılmıştır ve soğuk, şeylerin büzülmesine ve sıkılaşmasına neden olduğu için, bu organlar, gün ışığı olmadan açmayan çiçekler gibi, iç tarafta kalırlar. Bu şekilde iktidarsızlık ve güçsüzlük gereğince tanımlanan kadın vücudu, hayvanlar ile insan arası yaratıklar hiyerarşisine güzelce uygun düşmekteydi. Ve Galenosçu hipotezin bu kadar dayanıklı olmasının nedeni budur: Sadece kadın anatomisinin hesabını görmekle kalmamakta, kadın fizyolojisinin kendine özgü özelliklerinden birini, yani işlev bozucu doğasını da açıklamaktadır.

Âdet kanaması, bu işlev bozukluğunun en anlamlı işaretiydi. Antikçağ'dan itibaren, bilimsel yazılar ve ansiklopediler, otorite metinler ve folklor, bu kan boşalımına gizemli bir kötü güç atfettiler. On altıncı yüzyılda bu tür tutumların izlerine, sadece Hollandalı hekim Levin Lemnius'un *Esrarengiz Harikalar ve Doğanın Sırları*'nda değil, âdet kanının iki zorunlu öğenin (biri cenini *in utero* besleyen, diğeri daha sonra süte dönüşen) dışında, doğum sırasında yok olan zehirli bir öğe de barındırdığını savunan Jean Fernel'in eserlerinde de rastlanabilir. Kuşkusuz, Ambroise Paré, Giovanni Marinello ve Jean Liébault da aralarında olmak üzere, kadın hastalıkları uzmanları, en başta Jacques Sylvius, bu görüşe çok fazla irrasyonel diye karşı çıktılar; fakat onlar bile âdet kanamasını "gereksiz fazlalık", tüm besini yararlı kana çeviremeyecek kadar nemli ve soğuk bir mizacın sonucu olarak gördüler. Âdet kanamasıyla ilgili olumsuz önsel varsayımlardan bağışık bir açıklama okumak için, François Mauriceau'nun *Traité des maladies des femmes grosses*'unu (Gebe Kadınların Hastalıkları Üzerine Yazı, 1668) beklemek gerekiyordu; o zaman bile, yumurtlama döngüsünün bilinmemesi, görüngüyü tam olarak anlamayı engellemekteydi.

Mizaç teorisi, aslında, kadınların doğuştan kırılgan ve istikrarsız olduklarına dair görüşü haklı göstermek için pratik tıp üzerine yazılarda ve doğal felsefeyle ilgili eserlerde kullanılmaktaydı. Bu görüş, Guy de Chauliac'ın on dördüncü yüzyılda yazdığı ve on yedin-

ci yüzyılın başında hâlâ yayımlanan ve üzerinde yorum yapılan eserinde bulunmaktaydı. Kısırlıkla ilgili tartışma, bu konuda çok fikir vericidir. *Kadınlarda Kısırlığın ve Gebelik Engellerinin Doğası, Nedenleri, İşaretleri ve Tedavisi*'nde (1625) Louys de Serres, her iki cinsin de kısır olabileceğini açıkça onayladı ve davranışlarından ötürü çağdaşlarını, yanılgılarından ötürü meslektaşlarını kınadı. Pratisyen Serres, kuşkusuz iyi gözlem yapabilecek bir konumda olduğuna göre, erkekler, ilk çocuğun doğumu fazla gecikince genellikle karılarını suçlamaktaydılar ve bazıları, boşanma başvurusunda bulunacak kadar ileri gitmekteydi. Bu arada, hekimler, kadının soğuk, nemli bir tarlaya benzediğine ve bu nedenle erkeğin tohumunun çürümesine kolayca neden olabileceğine dair temel görüşü savunmaya devam ettiler. Bu kusuru, ilahi adaletin bir işareti olarak yorumladılar: Öyle görünüyordu ki, "Tanrı, kadınların kibrini kırmak ve erkeklerden çok daha fazla kusurlu olduklarını görmelerini sağlamak için, kadınları özellikle böyle bir illete maruz bırakmak istedi".[5] Bu tür bir metafiziğe kapılan tıbbi düşüncenin, çelişki korkusu yoktu. Louys de Serres, bazı meslektaşları tarafından savunulan çok güzel kadınların diğerlerinden daha fazla kısır oldukları görüşüne gelince, bu iddianın fizyolojinin ilkelerini görmezlikten geldiğini ve bilimsel hiçbir anlamı olmadığını göstermekte güçlük çekmedi: Serres'e göre, "ten"in bir kusurundan (öz sıvıların dengesizliği sonucu) kaynaklanan kısırlığın, çirkin kadınlarda olması daha fazla olasıydı; çünkü hırçın karakterleri, mizacı bozmaktaydı.

Louys de Serres'in ve Laurent Joubert ile Gaspard Bachot gibi diğerlerinin "kaba yanlışlarla ve ifadelerle" savaşma çabalarına rağmen, hekimler uzun bir süre bu popüler inançların etkisinde kalmaya devam ettiler; kendi vücut deneyimleri tarafından eğitilen ebeler gibi. Bu yüzden Marie de Médicis'nin ünlü ebesi Louise Bourgeois, evlatsızlıklarından ötürü kocalarını suçlayan kadınları azarlamaktaydı; çünkü, diyordu, "bu genellikle erkeklerin kusuru olmaktan çok, kadınların kusurudur".[6]

Kısaca, bilim popüler hurafelere sadece onay vermekteydi. Grelichon, Paterne ve Giugnolet gibi ünlü üfürükçü azizler kadın kısırlığında uzmandı; oysa hiçbiri yeteneğini erkeklerde benzer bir illeti sağaltmak için kullanmadı. Bir ısı eksikliğinin ya da öz sıvı dengesizliğinin neden olduğu kısırlık, tanımı gereği bir kadın hastalığıydı.

Bu tıbbi teorinin sonuçları, fizyoloji alanıyla sınırlı değildi. Hekimler kadının entelektüel ve ahlaki yüklemlerini de aynı temel ilkelere başvurarak açıkladılar. Aristoteles'ten ve diğerlerinden kaynaklanan bir geleneğe göre kadın zayıf, çabuk öfkelenir, kıskanç ve yalancıydı; oysa erkek cesur, sağduyulu, telaşsız ve etkiliydi. Röne-

sans bilimi, bu niteliklerin nasıl kadın mizacının kaçınılmaz ve zorunlu sonuçları olduklarını göstermeye çalıştı. En yöntemli açıklamayı, İspanyol yazar Juan Huarte verdi. Hemen ve uzun süren bir başarı elde eden ve hızla Latinceye ve çeşitli Avrupa dillerine çevrilen *Examen de ingenios para las sciencias*'ta (Bilimlere Uygun Fikirlerin İncelenmesi, 1580), kadının, nemli soğuğa batmış olduğu için, erkeklerden daha az zeki, bilim ve edebiyatta başarıdan uzak olduklarını ileri sürmekteydi. Böylece hava geçirmez bir kadın fizyolojisi ve psikolojisi teorisi, kadınların doğuştan eksikliliğe mahkûm olduklarını ima etmekteydi. Giambattista della Porta'nın *Della fisionomia dell'uomo*'su (Erkeğin Fizyonomisi Üzerine), ten, fizyonomi ve ahlak arasında yakın bir bağıntı bile kurmaktaydı: Nemli tenleri, dar yüzleri, küçük gözleri ve düz burunları olan kadınlar aynı zamanda korkak, öfkeli ve her şeyden önce hilekârdı. Erkeğin geniş ve güçlü yüzü ise, aksine, cesaretini ve eksiksiz aklını sergilemekteydi. Hayvan analojileri, cinsel farklılaştırmanın simgesel temsillerini sağlamaktaydı: Kadın panter ya da keklikti; erkek aslan ya da kartaldı. Kuşkusuz, esrarengiz bilimler, tüzel astroloji ve büyü uzmanı Napoliten hekimin eseri, birçok bakımdan istisnaydı; fakat başarısı uzun sürdü. 1583'te ilk Latince basımından sonra, çeşitli İtalyanca basımları, İspanyolca, Arapça ve Fransızca çevirileri çıktı ve on sekizinci yüzyıla kadar, en başta Johann Caspar Lavater olmak üzere, fizyologları etkilemeye devam etti.

Bu dar determinizmin bilimsel temelleri, Jourdain Guibelet'nin Juan Huarte'ye saldıran *Examen de l'examen des esprits*'sinin (Fikirleri İncelemenin İncelenmesi, 1631) örneklediği tinselcilik gibi diğer tıp teorileri tarafından yıkıldı. Yine de bu erken teoriler genel olarak toplumun değerlerine uygun oldukları için, on yedinci yüzyıl sonrasına kadar etkili olmaya devam ettiler. Hukuksal, teolojik ve bilimsel elitlerin söylemleri, kadınların aşağılığını haklılaştıran karşılıklı savunma kanıtları olarak iş gördü. Florimond de Raemond ve François Garasse gibi birçok teoloğa göre, kadınların rolü kesinlikle hekimlerin saptadığı doğal kırılganlıkla sınırlıydı.

Rahim Olarak Kadın

İnsan soyunun yarısının olumsuz bir temsiline kaynaklık eden bu mantık, bir paradoksla sonuçlanır: Kadın gerçekten de bilimin tarif ettiği gibi kusurlu bir yaratıksa, neden yaratılmıştı? Doğanın bir hatası olabilir miydi? Kuşkusuz Aristoteles, ucubelerin varlığını açıklamayı olanaklı kılmıştı ve Galenos kadınların sakatlığını teleolojik bir bağlama yerleştirmişti; fakat on altıncı yüzyıldan itibaren

hekimler ve doğa felsefecileri, Antiklerin savlarıyla artık yetinmemeye başladılar. Eski moda Galenosçuluğun savunucuları ile "doğanın büyük eseri"ne hayran olanlar ve onu araştırmayı önerenler arasındaki anlaşmazlık, bir tutum değişikliğini açığa vurur: Dişi cinsin temel anlamda kusurlu olduğunu iddia etmek, bilime saygısızlık ya da bilimsel sapkınlık demekti. Yaratılış harikalarını merak eden insanlara yönelik bir eser olan *La suite de l'Académie française*'da (Fransız Akademisinin Akıbeti, 1580) Pierre de La Primaudaye, doğa felsefecilerinin yanlış görüşlerine ve her şeyden önce onları felakete sürükleyen karşılaştırmalı yönteme şiddetli bir saldırı başlattı. La Primaudaye'ye göre her cins, Yaratıcı'nın irade buyurduğu gibi, kendi farklılığı içinde kusursuzdu. III. Henri'nin çağdaşı bu asil, elbette, on yedinci yüzyılın ortasında aynı savı biraz daha geliştiren filozof René de Cerisiers kadar kadınları savunmakla ilgilenmekteydi; niyeti, bilgili erkeklerin, dişi cinsi ölçüsüzce küçümsemenin ahlaki ve dinsel sonuçlarının farkına varmalarını sağlamaktı.

Bazı hekimler, uyarıyı çok iyi anladılar. Cinsel farklılığın bilimsel tanımı, "doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz" teleolojik amentüsüyle bağdaşabilen terimlerle ifade edilmeliydi. Giovanni Marinello'nun *Le medecine partenenti alle infermità delle donne*'sinin (Kadın Hastalıkları Tıbbı) Fransızca uyarlaması, bu kaygıyı açıkça ortaya koydu. Özgün metinde sunulmayan bir bölümde Jean Liébault, kadının eksik bir erkek olmadığını doğa felsefesinin yasalarıyla kanıtlama kararlılığını açıkça ifade etti. Doğanın eserlerine, sırf türler sayısız ve değişik oldukları için kusurlu denilebilir miydi? Türlerin en küçüğü, karınca türü, en büyük tür filler kadar fevkaladeydi; çünkü yaratılış düzeninde hesaba katılan tek şey, her bir şeyin yaratılış amacıydı. Bilimsel gözlemle pek ilişkisi olmayan bu sav, büyük ölçüde Rönesans kozmogonisinden yararlanmaktaydı. Ne var ki, Liébault, bu kozmogonik vizyondan yeni sonuçlar çıkardı. Her türe asli bir değer atfederken, hayvanların ve kadınların, aşağı mineraller ile üstün erkek arasında ara düzeyleri işgal ettikleri eski değerler skalasını yıktı.

Kadının, felsefi hekimlerin söyleminde ve tıbbi etikte bir yeri vardı. Dişi vücudun, erkeğin kusurlu bir kopyası olarak görülmesine son verildi; kadınların vücutları, tam ve ayrı kendilikler olarak incelenmekteydi. Doktorlar, cinsel iki-biçimliliği haklı göstermek için, daha önce tartışılmaz olan kavramları sorgulamak zorunda kaldılar. Tıp, anlayışını zamana uydurmalıydı. Örneğin, André du Laurens ve çömezi François Ranchin, dişi anatomiyle ve üremeyle ilgili her şeyi, eski ve modern kanı çeşitliliğine tam bir ifade verecek ve eninde sonunda, konuyla ilgili pek çok önyargının anatomi bilgisizliğin-

den kaynaklandığını gösterecek şekilde, "tartışmalar" ya da "sorular" biçiminde sunmayı tercih etti. Kadın vücudunun iç ve dış yapısı tamı tamına tarif edildikten sonra, kadının doğanın bir yanlışı olduğunu ileri sürmek artık saçmaydı: "Dişinin cinsel organı, erkeğinki kadar türünün kusursuz örneğidir ve kadına, barbarların dediği gibi, rastlantısal [*occasionné*] hayvan denilmemeli, ilk önce doğa tarafından oluşturulan ve gerekli bir yaratık denilmelidir."[7]

Paris Fakültesi naibinin yeni görüşü bu kadar güçlü bir savunmuş olması, eski görüşün ne kadar kök saldığını göstermeye yeterdi; fakat Dr. Jourdain Guibelet'nin Juan Huarte'ye saldırısı daha da güçlüdür. Guibelet'nin gözünde İspanyol Huarte, anatomideki ilerlemenin yeniden değerlendirmeyi zorunlu hale getirdiği Galenos'un otoritesine körü körüne boyun eğmekten suçluydu. Mizacın organların yerini değiştiremeyeceği ve üstelik, erkeklerin organlarının kadınlarınkiyle aynı olmadığı bilindiğine göre, tüm cinsel başkalaşım hikâyelerinin yanılsama oldukları yargısına varılmalıydı. Guibelet ve Du Laurens'e göre, bu sözde raporların çoğu, olasılıkla, hermafroditizm ya da tuhaf klitoris şişliği vakalarıyla ilgiliydi.

Yine de, Juan Huarte'nin görüşüne inatla bağlılık, hem kendi zamanında, hem izleyen yıllarda alışılmadık değildi. 1624'te Guy Patin, "Kadın erkeğe dönüşebilir mi?" konusunda bir tez yazdı ve yanıtı olumsuz olmasına rağmen, sorunun açık kaldığını ima etmekteydi. Dahası, on altıncı yüzyılın sonunda Paris'teki Hôtel Dieu'nün baş cerrahı Saviard, bazı pratisyenlerin uterus sarkması ile cinsiyet değişimini hâlâ birbirine karıştırdıkları gözleminde bulunmaktaydı. Louis Barles'ın *Nouvelles découvertes sur les organes des hommes servants à la génération*'unun (Üremeye Yarayan Erkek Organlarıyla İlgili Yeni Buluşlar, 1675), daha az bilgili cerrahlara ve hekimlere anatomiyle ilgili yazıların bir yüzyıldır anlatmakta oldukları şeyleri tanıtmaktan başka bir amacı yoktu.

Bu tür yanlışların direngenliğinin nedeni, kuşkusuz kısmen anatomi eğitiminin yetersizliğidir, fakat aynı zamanda Aristotelesçi ilkenin devam eden etkisidir de. Basitçe ifade edersek, bir "hadımlık kompleksi" fikrine bile sahip olmayan hekimler için, dişi cinsin yoksun olduğu erkekçe kusursuzluğa ulaşmak için sürekli çabaladığı besbelliydi. Biyolojik transseksüellik olasılığı kabul edildiğinde, her zaman erkekleşme bakımından düşünüldü. İşte hermafroditler konusunda uzman Jacques Duval: "Anne vulvasında bu şekilde oluşan erkekler, erkeksi doğalarından asla vazgeçmez ve asla dişi cinse dönmezler; zira her şey, kusursuzluğa yönelir."[8] Üstelik, bu kusursuzluk arzusu sadece doğada değil, davranışta da gözlemlenebilirdi: Duval, hermafroditlerin, ebeveynleri bir kızdan çok bir erkek

büyütmek istedikleri için genellikle erkek olarak vaftiz edildiklerini ifade etmekteydi.

Anatomik gözlemin önüne geçen ve terapötik ilerlemeyi engelleyen bir referans çerçevesinden kurtulmak için gösterilen çabalara rağmen, bilimsel söylem meşruiyete muhtaç bir dünya düzenine dayanmaktaydı ve bu düzeni meşrulaştırmanın bir yolu da, her bir cinsin rolünün doğaya kazılı olduğunu göstermekti. Bu yüzden, Alman Rösslin'den İtalyan Marinello ve Fransız Liébault'ya kadar, jinekolojinin ve doğum hekimliğinin tüm öncüleri için kadınları aklamanın ve korumanın en iyi yolu, kadının bütün varlığını tanımlayan organının özgül doğasını açıklamaktı. Rahim "Tanrının küçük bir yaratığı"nın içinde biçimlendiği kap olduğu ve sinir sistemi ve kan dolaşımı yoluyla vücudun diğer kısımlarıyla bağlantılı olduğu için, en gerekli ve en soylu organdı, içinde kadınlık özünün barındığı organdı. Kuşkusuz, hekimlerin ve anatomicilerin rahme verdikleri önem, geç on yedinci yüzyılda yumurtalıkların rolüyle ilgili buluşlardan ayrı olarak, Peripatetiklerden alınan olumsuz tanımı ortadan kaldırdı, fakat kadını, içindeki tuhaf organın mahkûmu olmaya mahkûm etti. Vücudun gizli yerlerinde korunan ve gizlenen rahim, gebeliğin mekânı olarak etkili ve gizemli bir simgesel güce sahipti. *Buch Matricis*'te (Rahim Kitabı) Paracelsus bu organı, "die Mutter", kendi başına hem makrokozmostan, hem mikrokozmostan farklı bir "kleineste Welt" (en küçük dünya) olarak tanımladı. Anne-kadın (*die Mutter*), bu *mundus conclusus*'tan başka bir şey değildi ve erkeğinkinden farklı bir anatomiye, bir fizyolojiye ve bir patolojiye sahip olmasının nedeni buydu. Buradaki terminolojik belirsizlik anlamlıdır: Çocuğu içine alan ve koruyan kaba, genellikle "matrix" ya da "anne" denilir; zira kadın, bu organın zorunluluğu göz önüne alınarak meydana getirilmiştir; başka bir ifadeyle, kadın sadece rahmi sayesinde vardır. Rahmin kendi içsel gücüne sahip olduğunu savunan Platon'un *Timaios* ve *Politeia*'sını az çok aslına sadık yorumlayan uzun bir gelenek, Paracelsus'çu teoride kolayca fark edilir.

Bu rahatsız edici imge, dengesiz bir hayvanın içindeki başıboş hayvan olarak dişi organ imgesi, direngenliğiyle salt bir kışkırtma olmadığını gösteren başka bir sorunun arkasında pusuya yatar: Kadın, sahiden bir insan mıdır? Bu tartışmanın kaynağı belli değildir. İddiaya göre, 585'te Mâcon'da toplanan ve bir piskoposun kadınların "insan" terimine dahil edilmemesi gerektiğini ileri sürdüğü bir kilise konseyine kadar geri gider. Bu efsanenin doğruluğu ne olursa olsun, o kadar direngen olduğu anlaşıldı ki, on altıncı yüzyılın sonunda Simon Gedicus, Alman filozof Acidalius'un *Mulieres non esse homines* (Kadınlar İnsan Değildir) adlı bir eserini büyük bir ciddiyetle çürüt-

me zorunluluğu duydu. Bu tartışmanın yankıları, on sekizinci yüzyılın sonunda hâlâ duyulabiliyordu: Devrimci kulüplerin kürsülerinden kadın haklarını savunanlar, bir erkekler toplumunun, kadınların bir ruha sahip olup olmadığını sorguladıkları zamanı kınamaktaydılar. Bu tartışmanın komik yanlarının ötesinde, basit bir fizyolojik gözlem –uterusun farklılığı– ile kadınları şüpheli yabancı olarak damgalayan ayrımcı tepki arasındaki ince bağlantıyı algılarız.

Dişi kimliğe farklılığın nitelik kazandırdığına dair teori sonunda bir açmaza yol açmıştı ve bu açmazdan, tıbbın kültürel varsayımlardan kurtulmak için üstesinden gelmek zorunda kaldığı engelleri epeyce öğreniyoruz. Cerrahlar ve anatomiciler, daha önce "eksik erkek" teorisi tarafından engellenen bir ilgiyi kadın vücuduna odaklamaya başlar başlamaz, hâlâ anlaşılmayan kadınlık tezahürleri tedbirliliği onları, kadını yine sınırlayıcı bir tipoloji içine sokan bir tutum benimsemeye zorladı. Eksik kadın mitinin yerini, uterus olarak kadın miti aldı. On altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar, tuhaf dişi "hayvan"ı tarif etmeye çalışan sayısız metinde bilimsel terminolojinin yerini metafor aldı. Rabelais'nin *Tiers livre*'indeki (Üçüncü Kitap) Dr. Rondibilis'in sözel yetenekleri yazarın icadıdır; fakat anıştırdığı teoriler, aslında, sadece rahmi "zavallı küçük kadınlar"a işkence eden buyurucu organ olarak gören Rabelais'nin çağdaşları için değil, bu "aktif" organın "kendine özgü bir içgüdü"ye sahip olduğundan kuşku duymayan[9] Rousseau'nun ve rahmi "kadının neredeyse tüm eylemlerini ve sevgilerini kendi alanı içine" kapatan tiranik bir organ olarak gören Michelet'nin çağdaşları için de, tıp söyleminin bir parçasıydı ve hatta bizim çağdaşlarımız için bile: "Dişi cinsellik organı yiyip bitirme, iyeliğine alma eğiliminde ise, tüm psişik dürtüleri kapalı, döngüsel kalıplara yöneltiyorsa, o zaman kadınların kendilerinden kurtulmada, duygusal yaşamlarının sınırlarının ötesine geçmede çektikleri güçlükleri anlayabiliriz."[10]

Hastalıklı Dişi

Pek çok hekime, hatta kadının köklü bir biçimde kusurlu olduğu düşüncesini reddedenlere göre bile, kadının kimliğini tanımlayan organ, fizyolojisinin ve psikolojisinin aşırı kırılgan olmasının da nedeniydi. Tıbbi söylem, teorik temellerindeki değişime rağmen, genel kanıyla uyum içinde kaldı: Kadının doğal aşağılığının açıklaması olarak, uterusun sinirliliği nemli mizacın yerini aldı. On altıncı yüzyılın sonundan itibaren, jinekoloji ve doğum hekimliği üzerine yerel dilde eserlerin çoğalması, tıbbın işlevinde bir gelişimin ve pratisyenlerin safında yeni bir bilincin kanıtını verdi: Kadın, dezavantajlı durumunu

uysalca kabul edebilecek şekilde şikâyetleri dindirilmesi gereken bir hastalıklıydı. Mesleki ve ailevi başarısıyla genel kanının şaşırtıcı bir çelişkisine işaret eden ebe Louise Bourgeois, yine de bundan derinden etkilendi. Doğanın kendi cinsine neden bu kadar adaletsiz davrandığını kendi kendine sorduğunda, bulabildiği tek yanıt metafizikteydi: Kadınların rahimlerinden ötürü maruz kaldıkları hastalıklar olmasaydı, "vücut ve ruh sağlığı bakımından erkeklerle eşit" olabilirlerdi; "fakat Tanrı, bir cinsin diğerine karşı duyabileceği kıskançlığın önünü kesmek için, [kadınların] bu konuda daha geri olmalarını istedi".[11]

Marie de Médicis'nin ebesinden, hem eğitimli hem popüler hekimler tarafından kabul edilen bir kanıya meydan okuması beklenemezdi. On yedinci yüzyılda, *Le médecin charitable*'ın (Hayırsever Hekim) yazarı Philebert Guibert ve *Le célèbre obstétricien*'in (Ünlü Doğum Hekimi) yazarı François Mauriceau, Hippokrates'in uzun zaman önce ileri sürdüğü bir iddiayı onayladı: Kadınlardaki pek çok hastalığın nedeninin rahim olduğu iddiası. Eğitimleri doğal olarak en son bilimsel kanılara dayanmayan ebeler, bu inanca daha uzun süre bağlı kaldılar. *Abrégé de l'art des accouchements*'da (Kısa Doğum Sanatı Dersi, 1754) Madame Le Boursier de Coudray, hâlâ tüm kadın hastalıklarının kaynağı olarak "'anne' dedikleri" rahme baktıklarını söylediği kırsal ebeleri eleştirmekteydi.

Aslında, kadınların tedavisi, yüzyıllar boyunca hekimler, teologlar ve ahlakçılar tarafından paylaşılan bir düşünceye dayandı: Kadının, cinsel organları tarafından yönetildiği düşüncesine. Histerinin incelenmesi, bu konuda örnektir. On yedinci yüzyılın sonuna kadar bu hastalık kadın patolojisi başlığı altında incelendi. Dahası, tıbbi söylemde kadınlığın simgesiydi. Yorumcular, anlaşılması nispeten zor *hysteria* (elbette etimolojisi fikir vericidir) terimi yerine, "rahmin nefessiz kalması" ya da "rahim taşkınlığı" gibi daha anımsatıcı ifadeleri tercih ettiler. Hekimlerin teşhis koymalarına temel olan birinci belirti, bir hayvan gibi şiddetli kasılmalarla her yöne savrulan uterusun alışılmadık hareketlerini içermekteydi. Metaforun renkliliğinin heyecanına kapılan Ambroise Paré gibi cerrahlar ve Jean Fernel gibi hekimler, organa özerk duygular ve davranışlar bile atfettiler: Belli sıkıntılardan öfkelenebilir, hoşuna giden şeylerle teskin edilebilirdi. Kabul edildiği üzere Fernel, Platon'a kadar geri gidebilen bağımsız bir hayvan olarak rahim imgesini reddetti. Fernel'e göre uterus, mide ve bağırsak gibi sadece bir organdı; fakat fizyolojisi onu vücudun diğer tüm parçalarından ayırt etmekteydi. Bu nedenle histeri krizinin nedeni her zaman aynıydı: Rahmin çıkardığı zehirli bir buğu, vücudun gözeneklerinden ve damarlarından geçerek beyin de dahil tüm organizmayı etkilemekteydi.

Histeri tedavisi doğal olarak uterusun varsayılan yetilerine, özellikle hoş kokulu diyaframların (rahme çekici geldiği varsayılan) ve pis kokulu gazların (rahmi tiksindirdiği varsayılan) etkili olmasına neden olan koklama duyusuna dayanmaktaydı. Popüler ilaç kodeksleri ve "kadın sırları" antolojileri bu tür tedavilerle doluydu; fakat yeni doktorları eğitmek için kullanılan tıp yazılarında da vardı.

Bu alanda tıbbi söylem anatomik kusurlar, bilimsel normlar tarafından henüz disipline edilmemiş bir dilin aşırılıkları ve her şeyi yalayıp yutan rahim mitiyle bağlantılı fanteziler arasında gidip gelmekteydi. Sonuç olarak hekimler, histerinin akut evresi kontrol altına alındıktan sonra hastalığın kökünü kurutmanın en iyi yolunu tartışmaktaydılar. Pek çok kadın patolojisi uzmanına göre, uterusun salgıladığı zehirli madde, alıkonulan maddenin çürümesinden ya da başka bir ifadeyle kan ya da semen salgısında işlev bozukluğundan, hastanın yaşam tarzına atfedilen bir işlev bozukluğundan kaynaklanmaktaydı. Varsayılan etiolojinin ahlaki imaları açıktır:

> Bir kadın, özellikle genç ve dinç, tombul, iyi besili, kan ve tohum donanımına sahip olan bir kadın, bir rahibe olur ya da kendi özgür iradesiyle iffetli kalmayı tercih ederse ya da karısıyla sık sık birlikte olmayan bir erkekle evlenir ya da kendisine çok haz veren bir kocadan dul kalır ya da Venüs'ün arzusuyla baştan çıkar ya da bir erkeğin bakışıyla ya da müstehcen bir konuşmayla ya da bir öpücük ya da rüyalarda hayal ettiği gibi meme uçlarına ya da doğal organlarına bir dokunuşla uyarılırsa, çok miktarda tohumu rahme boşaltır . . . tohumlar orada çürür . . . çok acımasız kazalara yol açan çürük buğunun bir kısmını kalbe ve beyne gönderir.[12]

O nedenle histeri, erkeksiz kadınların bir hastalığıydı. Aslında hastalığa yakalanan genç kadınlar için en iyi tedavi evlenmekti. Bazı uzmanlar, özellikle Jean Fernel, bu tür basit terapilere karşı çıkmalarına rağmen, uterusu dipsiz bir kuyuya, hiçbir zaman yeterince su tutamayan bir toprağa benzeten bilimin ve felsefenin otoritesi ile halk bilgeliği bu konuda buluştuğu için, popüler kitaplar ve bilimsel antolojiler bu yabancılaştırıcı kadınlık görüşünde uzun bir süre ısrar ettiler. Kadını cinsel organları yönettiğine göre, demek ki bir erkeğe tabi kılınmalıdır. Filozof Scipion Dupleix, fizik ve tıp biliminin temel sorunlarını geniş bir kamuoyuna çekici gelecek şekilde tasarlanan bir biçimde sunan bir eserde uterusun "iştahını" meşru bir tamlık arzusu olarak açıklamaktaydı; kadına erkekle çiftleşerek kıvanç bulması söylenmekteydi.

Bu düşünce sisteminde histeri, hastalığın bilimsel tanımının kadın doğasıyla ilgili bir düşünceden sonra ikinci planda kaldığı bir tür alegori olmaktaydı. Bu nedenle hekimlerin uzun bir süre erkeklerin de bu hastalığa yakalanabileceğini düşünememeleri şaşırtıcı gelmemelidir. 1681'de rahmin, hipokondri ile karşılaştırılabilir bir hastalığın birinci nedeni olmadığını gösteren Thomas Sydenham'ın *Dissertation on the Hysterical Affection*'ı devrim gibiydi. Hemen kabul edilemeyecek kadar çok sayıda önyargıya aykırıydı ve on sekizinci yüzyıl hekimleri, yine kadını öncelikli kurban seçen kuruntu illetlerle ilgili ahlaki bir etioloji geliştirdikten sonra, "rahim öfkesi" olarak histeri geleneği sonunda terk edildi.

Özellikle Joseph Raulin'in *Traité des affections vaporeuses de sexe*'i (Cinsel Organın Kuruntulu Hastalıkları Üzerine, 1785) bir kilometre taşının işaretiydi. Meslektaşlarının önyargılarına saldırmak için ironiden yararlanan Raulin, uterusun tuhaf güçleriyle ilgili tüm eski teorileri yıktı. Bir "kuruntu illeti" dediği histeri, bir anlamda, büyük kentlerdeki kötü havanın ve yüksek sosyetedeki ahlaksızlığın neden olduğu sosyal bir hastalıktı. Bu nedenle, ilke olarak her iki cinse de bulaşabilirdi. Yine de, Raulin ve çağdaşlarının yüzyılın hastalığı saydıkları şeye karşı kadınlar, erkeklerden çok daha fazla savunmasızdı. Bu daha fazla savunmasızlık, esas olarak kadınların doğal olarak erkeklerden daha hassas ve daha duyarlı olmalarından ve ikinci olarak her zaman boş olmalarından kaynaklanmaktaydı: Kadınların yaşam tarzı, patojenik bir durum oluşturmaktaydı. Uterus-merkezciliğin ve "esrarengiz nitelikler"in hükümranlığı bittiyse de, Hippokratesçi hipotez hüküm sürmeye devam etti. Raulin'e göre, "kadın hastalıklarının sayısı, erkeklere özgü olan hastalıklardan iki yüz tane kadar fazladır".[13]

Kadın güçsüzlüğünün suçu doğadan çok uygarlığın üzerine atılsa da, kadının kaderini öncekinden çok daha kısıtlayıcı bir biçimde belirlemekteydi. On sekizinci yüzyıl hekimlerine göre, histerik kuruntu, doğanın bilgeliğinin belirlediği rolü unuttukları için kadınlara gönderilen cezaydı. Dr. Bienville, yurttaşı Samuel Tissot'nun *L'onanisme*'inden sonra, okuyucularına doğrudan seslenerek tehdidi kafalara iyice yerleştirdi. Elbette kitabı *De la nymphomanie*'nin müstehcen görünebileceğini kabul etmekteydi; yine de genç kızların eline düşmesinde hiçbir sakınca yoktu, zira o zaman cinsiyetlerinin birçok kusuruna kafa yorabileceklerdi. Doğalarının kırılganlığının farkına varacak ve zayıf cinsi felaketten kurtaran ilkeleri bağırlarına basacaklardı.

Sonunda, yeni olduğunu iddia eden tıbbi bir söylem, son derece statik bir ideolojiyle güç birliği yaptı. Bienville'in kaynakları hâ-

lâ, *satyriasis* terimini ödünç aldığı Moschion gibi eski hekimler ve Rönesans hekimleri, özellikle de "erotomania"yı bir sinir hastalığı diye tanımlayarak çeliştiği, fakat hastalığın kurbanlarını tanımlarken kelimesi kelimesine kopya ettiği Jacques Sylvius'tu: Kızlar sevgi bakımından genç dulları, aşırı soğuk erkeklerle evli kadınları, seks romanı okuyan kadınları geride bırakırlar. Bu durumda hekim, oldukça bilinçli bir biçimde kendisini bir ahlakçı gibi görmekte ve betimlemelerinin son derece dramatik niteliği, bilimsel kesinliğe ulaşmayı değil, eğitici mesajın etkisini azamileştirmeyi amaçlamaktaydı.

Dişi İşlev

Toprak mı, Tohum mu?

Hekimler, aslında, ya salt araştırmaya adanmış bilim adamları ya da sadece ontolojik sorunlarla meşgul olan filozoflar olma özgürlüğüne sahip değillerdi. Çeşitli entelektüel alanların sınırları henüz açıkça çizilmemişti; daha da önemlisi, artık sadece berber-cerrahlara ve ebelere bırakılmayan tıbbi pratik, hekimlerin önemli aile danışmanları haline geleceği noktaya kadar gelişmişti. On altıncı yüzyıldan sonra, pratisyen hekimler daha fazla sosyal itibar kazanmışlardı ve egemen değerlere daha fazla bilimsel destek vermeleri istenmekteydi.

İnsan üremesi konusunda, Guillaume Chrestien'in Galenos ve Jacques Sylvius çevirilerinden Ambroise Paré'nin eserlerine kadar Fransızca çıkan birçok yazı, basit biyoloji eserleri değildi. Hümanist pratisyenler de, her iki cinsiyetin doğadaki ve toplumdaki işlevini tanımlaya çalıştılar. Kuşkusuz, embriyolojiye ilgi Rönesans hekimleriyle sınırlı değildi. Ortaçağ, Aristotelesçi gebelik fikri, erkek tohumumun kadının âdet kanı üzerindeki eylemi olarak gebelik fikri ile Hippokrates ve Galenos tarafından savunulan ve on birinci yüzyıl Arap hekimleri tarafından yaygınlaştırılan iki-tohum teorisi arasında uzun süre tereddütte kalmıştı. Rönesans'ın şafağına gelindiğinde bu anlaşmazlık çözülmüş gibi görünüyordu; ansiklopediler ve pek çok pratisyen, bir miktar Aristotelesçilikle değiştirilmiş şekliyle Galenos'un teorisinden yanaydı: Üremede kadın, kendi âdet kanının yanı sıra, aktif erdemi erkeğin sperminden aşağı olan bir tohum katkısında da bulunmaktaydı. Pek çok önde gelen on altıncı yüzyıl uzmanı, üremeye fiilen üç öğenin *coction*'u (pişmesi) olarak bakmaktaydı: Erkek tohum, dişi tohum ve âdet kanı. Bu nedenle, Hollandalı Régnier de Graaf yumurtalıkları keşfedene kadar, sorunun kapalı kaldığı sonucuna varmak akla uygun gibi görünüyordu. Fakat

hiçbir şey, hakikatten daha ileri olamazdı. Kadının aktif üreme rolü bulunmadığını savunan Aristotelesçi gelenek, anlatı edebiyatının tanıklık ettiği gibi sadece sıradan insanlar arasında değil, birçok pratisyen hekim ve ebe arasında da hâlâ yaygın bir nüfuza sahipti. Bu yüzden Levin Lemnius'un *Occultes merveilles et secrets de Nature*'ünde (Esrarengiz Harikalar ve Doğanın Sırları, 1574) dişi tohumun yararı üzerine bir bölüm, "kadınları çocuğun meydana getirilmesinde çok küçük bir rol oynadıklarına, rahimlerini erkeklerin mallarını getirdikleri ve yüklerini boşalttıkları bir gemiymiş gibi erkeklere kiraya vermişçesine, sadece çocuğu dokuz ay boyunca karınlarda taşımanın yükünü omuzladıklarına ikna etmeye çalışan" cahil ebelerin tehlikeli kanısını yok etmeye çalışır.[14]

Bu metnin saldırgan tonunun nedeni, kısmen hekimlerin çok fazla güce sahip olduklarına inandıkları ebelerden sakınmalarıdır, fakat suçlama akla uygundu ve sonraki tıbbi eserlerce de doğrulandı; örneğin André du Laurens, hâlâ Aristotelesçi teorinin inatçı savunucularıyla mücadele ediyordu. Aslında ceninin oluşumuyla ilgili tartışma, okullar arasındaki bir anlaşmazlıktan fazla bir şeydi; kadınların manevi statüsü, bu anlaşmazlığın sonucuna bağlıydı. Kadın tohumunun aktif erdemi aracılığıyla üremeye katılmaktaysa, o zaman en azından bu edimiyle, erkekten üstün değilse de onunla eşitti ve daha sonra, gebelik döneminde tek başına embriyonu beslemekteydi. Kadınların kusurluluğu, güçsüzlüğü ve eksikliğiyle ilgili tüm önyargıları zayıflatmakla tehdit eden bir öğreti nasıl hoş görülebilirdi? Fiilen tehlikede olan, erkeğin ailedeki ve toplumdaki meşru iktidarıydı ve bu olgu, bu bilimsel tartışmanın edebi eserlerde kolayca yer bulmasının nedenini açıklar. Dişi tohumun işlevi, öykü anlatıcısı Cholières'in, kadınların siyasal ve hukuksal yetkisizliğinin adil olup olmadığı sorununu ele alan *Guerre des masles contre les femelles*'de (Erkeklerin Kadınlara Karşı Savaşı) hayal ettiği kadın savunucularının aktardığı temel savlardan biriydi.

Bu alanda bilgililerin spekülasyonları ile popüler inançlar arasındaki büyük eşitsizlik varlığını sürdürdü. Tıbbi araştırmalar kadınların tohumu teorisini destekleyen anatomik buluşları (özellikle yumurtalık borusunun keşfi) görmezlikten gelemediği halde, birçok metin, annenin "pasifliği"nin dünya düzeninin zorunlu bir bileşeni olduğunu iddia etmeye devam etti. Örneğin 1750'de, *Zoo-génésie*'de Gautier-Dagoty, sadece babanın üremede aktif rol oynadığına dair inancını destelemek için İncil'e, Salik hukuka ve ahlaka başvurmaktaydı.

Bir çatlak daha ortaya çıkıyordu: Bilim insanlarının söylemi, işin rutin güçlüklerinin üstesinden gelmek için tıbbi bilginin rahatlatıcı kesinliklerine ihtiyaç duyan pratisyenlerin söyleminden uzaklaş-

maya başlamıştı. Neredeyse on yedi yüzyıllık sağlam inançlardan sonra, bir dizi biyolojik buluş üreme teorisini tamamen değiştirdi. Hollandalı Régnier de Graaf'ın *Kadınların Üreme Organları Üzerine Yeni Yazı*'sı (1672), yumurtalık teorisini ortaya attı. İngiltere'de Harvey'in ilk gözlemlerini ve Danimarka'da Stenon'un daha ileri araştırmalarını izleyen De Graaf, insan da dahil tüm hayvanların bir yumurtadan (tohumların pişmesiyle rahimde oluşan bir yumurta değil, cinsel birleşmeden önce kadının yumurtalıklarında var olan bir yumurta) türediğini ileri sürerek, iki-tohum teorisini yıktı. Tüm Avrupa'da bilim insanları arasında hatırı sayılır bir ilgi yaratan bu hipotez, birçok hekim tarafından kuşkuyla karşılandı. Hippokrates'in sadık çömezi Lamy, *Dissertation contre la nouvelle opinion qui prétend que tous les animaux sont engendrez d'un oeuf*'ü (Tüm Hayvanların Bir Yumurtadan Çıktığını Savunan Yeni Görüşe Karşı Tez, 1678) yayımladı. İki-tohum teorisi erkek üstünlüğünü bir ölçüde sarstıysa, yumurtalık teorisi insan asaletine çifte meydan okumaktaydı: Erkek eşzamanlı olarak hem yumurtlayan hayvanların safına indirilmekte, hem gücünden yoksun bırakılmaktaydı; zira kadın yaşamın kutsal nüvesini tek başına taşımaktaydı. On sekizinci yüzyılın ortasında, geniş bir okuyucu kitlesini hedef alan tıp literatürü, "üremenin neredeyse tüm onurunu kadına veren" bir teoriye karşı uyarıda bulunmaktaydı.[15]

Yumurtalıkla ilgili tartışmanın hararetli zamanında Alman Louis de Ham ve Hollandalı Huygens ile Leeuwenhoek'in sperma hayvancıklarını buluşu, ilahi bir bilimsel devrim gibi görünmüş olmalı; zira yaratıcı olarak erkeğe itibarını iade etmekteydi. Fakat on yedinci yüzyılın son yıllarında kısa bir süre moda olduktan sonra, insanların erkek sperminde önceden oluştuklarını iddia eden "hayvancık" tezi de, insanoğlunun bir tür kurtçuktan türediğini kabul edemeyen hekimlerin kuşkularıyla karşılaştı. Dahası, bizzat bilimsel araştırmanın dinamik niteliği, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar Hippokratesçi iki-tohum sistemine bağlılıklarını ilan etmeye devam eden bazı pratisyenlerin kuşkularını artırmış gibi görünüyor. Pierre Roussel'e göre bu, tüm teorilerin en anlaşılır ve en akla uygun olanıydı ve burjuva Hıristiyan evlilik tanımına en iyi uyan teoriydi: Üreme, doğal ve ilahi hiyerarşiye uygun olarak, erdemleri eşit olmayan üç öğenin meyvesidir.

Kırılgan Bir Kalıp

Bilimsel yeniliklere ne kadar direniş gösterilmiş olursa olsun, Hippokratesçi tohumculuğu yerleşik toplumsal cinsiyet düzenine uyarlamaya ne kadar çalışılmış olursa olsun, pratisyenlerin dişi ataya yö-

nelik tutumlarında bir değişikliğin sorumlusu, üremenin hâlâ nüfuz edilemeyen gizemiyle ilgili meraktı. Anne sadece çocuğun doğum sonrası beslenmesinden değil, embriyonun oluşumundan ve gelişiminden de sorumluydu. Bu nedenle dişi tohumun özgül erdemini ve uterus fizyolojisinin cenin oluşumu üzerindeki etkilerini inceleyerek temel kalıtım yasalarını belirlemek önemliydi. Hekimler, pek çok kalıtımsal hastalığın gebelik sırasında anne tarafından aktarıldığına inanmaya devam ettikleri için, özellikle dikkatliydiler. Walter Harris'in çocuk hastalıkları üzerine, on yedinci yüzyılın sonunda bütün Avrupa'da doktorlar için bir referans işlevi gören yazısı, hâlâ o görüşü savunmaktaydı.

Ne var ki, doğuştan gelen hastalıklar ve biçim bozuklukları özsel bir meşguliyet değildi. Erkek, cenine oluşturucu maddeyi verirken tek başına olmadığına göre, manevi dokusunu, karakterini ve zekâsını aktarırken de tek başına değildi. Kadın, çocuğun psikolojik gelişimini erkekle aynı derecede etkileyebilirdi. Bu olgu karşısında duyulan kaygı, kadınların melunluğu, ahmaklığı ve değişkenliğiyle ilgili fantezilerin açık ya da örtük dirilişi biçimini aldı. Girolamo Cardano, piçlerin ahlaksızlığından annelerini sorumlu tuttu: "Edepsiz kötü kadınlar tarafından meydana getirilirler . . . ve anneyi izledikleri için, anneleri gibidirler ve aynı ahlaka sahiptirler."[16] Fakat bir kadın için iffetli olmak yeterli değildi. İnce bir zekâya da ihtiyacı vardı; zira çocuk, zekâsını her iki ebeveynden alabiliyordu. Bu, kızların okumasını yararsız görenlere karşı kuşkusuz güçlü bir savdı; Cornelius Agrippa, *De nobilitate et praexellentia foeminei sexus*'u (Dişi Cinsin Soyluluğu ve Seçkinliği Üzerine, 1529) yazmak için kalemini sivriltirken, bu tıbbi savı ihmal etmedi. Fakat hekimler, araştırmalarından aynı sonucu çıkarmadılar. Aksine, doğanın dişil kalıtıma verdiği rol kuşku uyandırdı ve doktorlar, baba etkisinin üstün kalmasını sağlayacak adımların atılmasını önerdiler.

Bu yüzden kalıtımın incelenmesi, patolojinin ötesinde, cinsel iki-biçimlilik temel sorununa yol açtı. "Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmadı"ğına göre, bir erkek ya da dişinin üremesi tesadüf sonucu olamazdı; bu nedenle fizyologlar, cinsiyetlerin oluşumunu düzenleyen mekanizmaları çözümleyebilirlerdi. Hippokrates ve Galenos'un tohumcu teorilerine göre döllenme, rahmin içinde iki tür tohum arasında bir savaş biçimini almaktaydı. Dişi tohumun nicelik ya da nitelik olarak üstün gelmesi durumunda kız doğmaktaydı; fakat erkek tohum daha güçlü olduğunu kanıtlarsa, çocuk oğlan olacaktı. Ambroise Paré, Jean Liébault ve *Dialogo, il ceva overo dell'eccellenza et uso de genitali*'nin (1598) yazarı Giuseppe Liceti'nin açıkladığı gibi, bu nüfuz mücadelesi sperma hayvancığının gelişmesinde,

sadece hermafrodit mitini anımsatmakla kalmayıp, tuhaf bir tarih hatasıyla modern biseksüellik teorilerinin de habercisi olan bir süreçte de rol oynadı. Hem erkek hem dişi, soğuk, zayıf dişi öğe ve sıcak, dinç erkek öğe niteliklerini barındırmaktaydı. Yaşa ve yaşam tarzına bağlı olarak biri ya da diğeri egemen olurdu. Bazı durumlarda savaşın sonucu belirsiz kalmakta ve Geç Rönesans hekimlerinin ilgisini çeken hermafroditlerden biriyle sonuçlanmaktaydı: Çeşitli biçimlerde erkek-kadın, *semivir*, *gynander* ya da *gunaner* denen bu iki-cinsiyetli yaratık, cinselliğin doğasıyla ilgili polemiğin gerçek bir cisimleşmesiydi.[17]

Ne var ki, bu görüş bütün hekimleri tatmin etmedi; çünkü olanaksız bir şeyi, yani bazı durumlarda dişi mizacının erkeğinkinden daha sıcak olabileceğini varsaymaktaydı. Tıbbi yazılar, bir kızın doğumundan annenin fizyolojisini (orta karar âdet kanı ya da yetersiz uterus ısısı) sorumlu tutan ve bu nedenle değişmez yaratıklar hiyerarşisi konusunda kuşku yaratmayan yorumlara daha fazla açıktı. Sonunda daha genel bir yasa, anatomiden türetildi. Örneğin *Livre de la génération*'da Jacques Sylvius, vücudun minyatür bir modeli olan rahmin iki parçadan oluştuğunu ileri sürdü. Karaciğerin yanında bulunan sağ parça, ısısı sol parçadakinden daha uygun kanı tutmaktaydı. Bu yüzden uterusun sağ yarısında alıkonan tohum gelişip bir erkeğe dönüşürken, sol tarafa düşme talihsizliğine uğrayan tohum ancak bir kız verebilirdi. Bu teori, kısmen hem folklora, hem Hippokratesçi geleneğe uygun olduğu için başarı elde etti. Genel olarak, vücudun sağ tarafına dokunan her şey erkeklerle ve gençlikle ilgiliyken, sol tarafa dokunan her şey kadınlarla ve yaşlılıkla ilgiliydi. Dahası, Levin Lemnius'a göre, ünlü Hippokratesçi *foetus mares dextra uteri parte, foemina sinistra magis gestatur* (Erkek cenin uterusun sağ tarafında, dişi sol tarafında oluşur) aforizmasının doğru bir yorumu, aşırı erkeksi ya da otoriter kadınlar anomalisini açıklayabilirdi: Bu tür kadınlar, yanlışlıkla uterusun sağ tarafına alınmıştır.

Bu hipotezler bolluğu, sadece doğanın eserlerine duyulan hayranlığın yönlendirdiği coşkulu araştırmaların sonucu değildi. Doktorların motivasyonu açıktı: Gebelik oluşumlarının tam anlaşılması, insanlara, Aquino'lu Tommaso'ya göre, çocuğun cinsiyetinin sadece ebeveynlerinin iradesine bağlı olduğu masumiyet durumunda sahip oldukları bir gücü geri verecekti. Bu tercih özgürlüğü, folklorun bir oğul ya da kız meydana getirmek için başvurduğu büyülerden de bildiğimiz gibi, ezelden beri hasreti çekilen bir düş olmuştu. Pratisyenler bu arzuyu çok iyi anlıyorlardı; zira kız çocuk doğurmanın bir sorun kaynağı olduğuna inanmaktaydılar. Örneğin İspanyol Huarte, soğukluğu ve nemliliğiyle dengeli ve sağlıklı bir

zihni engelleyen bir cins yaratmadan sakınmanın yolları konusunda babalara sonu gelmez öğütlerde bulunmaktaydı.

Elbette bütün hekimler, kadınlara bu kadar aşırı bir güvensizlik sergilemedi; fakat gündelik önyargılardan en az etkilenenler bile, bir çocuğun cinsiyetinin sosyal anlamlarına duyarlıydı. *Les erreurs populaires*'de (1579) Laurent Joubert, "kendilerine hizmet edecek ve mallarını, onurlarını ve asaletlerini miras alacak erkeklere sahip olmak isteyen erkeklere yardım etmek" için en uygun cinsel birleşme zamanlarına ciddiyetle eğilmekteydi.[18]

Daha açık bir ifade aramaya gerek yok. Ebeveynler tercih özgürlüğü istediklerinde, bunun anlamı, malları bölen ve ebeveynleri, hassas sağlıklarını korumak, uçarı zihinlerini eğitmek, aşırı duyarlılıklarıyla başa çıkmak, evlendirmek ya da bir kadın manastırına yerleştirmek gibi bir sürü sıkıntıya katlanmak zorunda bırakan kız çocuklarının sayısını sınırlama özgürlüğüydü. Birkaç yüzyıl boyunca hekimler, Marie-Antoinette'in doğumlarında bulunan Jacques-André Millot'nun *Art de procréer les sexes à volonté* (İsteğe Uygun Cinsiyetler Üretme Sanatı) dediği şeyi kanıtlamaya çalıştılar: Juan Huarte'nin *Examen*'inden Michel Procope Couteau'nun *Art de faire des garçons*'una (Oğlan Çocuk Yapma Sanatı) kadar, partner seçimi, doğru zaman ve doğru pozisyonla ilgili öneriler, ahlak ve doğa yasalarına gerektiği gibi itaat etmenin bir oğlan çocuğun doğumuyla ödüllendirileceğine dair inanca dayanmaktaydı.

Kadınlara Bir Rol

Uyum Kuralları

Böylece tıbbın embriyolojinin sırlarını araştırması, kalıtım, cinsiyetin belirlenmesi ve üremenin kontrolü gibi önemli sorunlarla uğraşmayı olanaklı kıldı. Birbirini izleyen teoriler, cenin ile annesi arasındaki karmaşık ilişkiye yeni ışık tuttular. On yedinci yüzyılın ortasına kadar egemen olan iki-tohum teorisi ve on sekizinci yüzyılda taraftar bulan yumurta teorisi, kadını, kutsal ve tehlikeli güçlere sahip bir dişi ata olarak ele aldı. Düşüncelerinin öneminin farkında olan hekimler, özel ve kamusal ahlak tartışmalarında daha da merkezi bir rol oynadılar. Rönesans'ın sonundan on sekizinci yüzyıla kadar, toplumun aile içinde kadınlardan beklediği role epeyce uygun gelişen bir tıbbi strateji şekillendi.

Juan Luis Vivès'in ve Jean Bodin'in zamanındaki pratisyenler, henüz natüralist kaygılarla hareket etmemekteydiler. Öncelikli

misyonları, eninde sonunda kamusal düzenin temeli olan evlilik kurumunu korumaktı. Evlilik sadece ahlakçıları ve yasa koyucuları değil, natüralist söylemlerini tehlikeli söylemlere ve yasalara karşı bir protesto olarak gören hekimleri de ilgilendirmekteydi. Çiftin doğurganlığı ve ailenin uyumu açıkça kadının ahlaki ve fiziksel iyiliğine bağlı olduğu için, kadınlar hekimleri özellikle ilgilendirmekteydi. Kadının çeşitli koşullarını, ya onu doğal işine –evlilik– hazırlayan ya da bu doğal işten ötürü ortaya çıkan olaylar olarak incelediler. Bu bakımdan tıp, hümanist Juan Luis Vivès'in, kızlar, karılar ve dullar tarafından izlenecek kuralları saptayan *Hıristiyan Kadının Kurumu*'na uygun davrandı. On altıncı yüzyılın sonunda, kadın tıbbında uzman hekimler, bugün çocuk doğumu üzerine bir kitapta rastlanabilecek türden pratik öğütleri yazılarına dahil etmeyi dert etmiyorlardı. En acil misyonları, karıkocanın duygusal ve fiziksel uyumuna aldırmadan yalnızca sosyal hırsa dayanan evliliklere karşı çıkmaktı. Ambroise Paré ve Jean Liébault, aralarında büyük yaş farkı olan ya da birbiriyle bağdaşmayan mizaçlara sahip kişilerin evliliği gibi suiistimalleri şiddetle kınadılar. Evlilik yaşını kızlar için on iki, erkekler için on dört olarak saptayan hukuk uzmanlarının görüşlerini zaman zaman göz ardı eden hekimler, kadınları eşit ölçüde zararlı iki tehlikeye karşı korumayı mesleki görevleri olarak gördüler: Çok erken ve çok geç evlilik tehlikeleri. Tıbbi yazıların yazarları, artık sadece kendi fildişi kulelerinde teori hazırlayıp sunan akademisyenler değildi. Özellikle doğum hekimliği pratiği ebelerin tekeli olmaktan çıkmıştı ve hekimler "gebeliğin neredeyse dayanılmaz" ıstırabını öğrenmeye başlamıştı.[19] Sadece ince bir yapısı olan bir gencin yaşamını tehlikeye atmadan böyle bir duruma maruz kalamayacağını çok iyi biliyorlardı. Çok genç yaşta yapılan evlilikleri yasaklamanın yanı sıra, elverişli bir eş beklentisiyle "olgun" kızlarını doyurulmamış cinsel iştahlardan kaynaklanan hastalıklara maruz bırakan ebeveynleri de mahkûm etmekteydiler. Cinsel ketlenmenin uyarıcı işaretlerini, korkunç uterus öfkesinin izlediği solgunluğu ürkütücü terimlerle betimleyen pratisyenin ve ailede düzensizlik hayaletini gündeme getiren ağırbaşlı burjuvanın takıntısı, bu eserlere egemendir: Özellikle kadınlar doğaları gereği buyurgan ve aksi oldukları için, yirmi yaşını geçen genç bir kadın, kocasının azarlamalarını kolayca hoş karşılamaz. Sadece bir hekim değil, *Les misères de la femme mariée*'nin yazarı Nicole Estienne'in kocası da olan Jean Liébault, bunun böyle olduğuna inanmış gibi görünüyor.

Hekimlere göre en iyi kurallar, doğanın saptadığı kurallardı. Kadınlar erkeklerden daha hızlı olgunlaştıklarından (doğurgan ol-

dukları, fakat daha önce kısırlaştıklarından), ideal evlilik yaşının kadınlar için on beş ila on altı, erkekler için yirmi beş ila otuz olduğunu kanıtlamak için, yine Aristoteles'in otoritesine başvuruldu. Kısaca, Hıristiyan ahlakın ve sosyal düzenin gerektirdiği şeyi, yani kocanın karısının efendisi olmasını doğa meşrulaştırmaktaydı.

Bu öğüt, hijyen üzerine yazılarla sınırlı değildi; babalar, daha aydınlanmış bir şekilde davranmak için sadece hümanist filozofları okumalıydılar. Hekimler savlarını, çoğunlukla ahlakçılarla aynı kaynaklardan türettiler. Fakat sıra müstakbel eşlerin birbirine fizyolojik uygunluğuna karar vermeye gelince, hekimler uzman otorite iddiasında bulunmaktaydılar. Juan Huarte, evlilikleri düzenleme sorumluluğunun hekimlere verildiği bir cumhuriyet bile düşlemekteydi. Uzman olarak danışılan hekimler, kadının tenini ve güzelliğini inceleyerek nişanlandığı erkeğe uygun olup olmadığına karar verebilirlerdi. Cinsel birleşme, bir anlamda, olumlu ve olumsuz öğeler birbirlerini tamamladıklarında başarılan bir karşıtlar kaynaşması olarak görülmekteydi. Gerçekten de, tamamlayıcılık fikri, seksoloji denilebilen bir disiplinin köşe taşı işlevi görmekteydi. Doğa aşk ilişkisinde her cinsiyete farklı bir rol verdiğine göre, pratisyen de hazzı ve hazzın amacı sorununu ele almak zorundaydı. Herkes "kadının bir şekilde, erkeğin başka bir şekilde yandığını" kabul ettiği halde, diğer konularda hâlâ bebeklik aşamasında olan bir bilime özgü bir kanı farklılığı vardı. Yanıt arayışı içinde olan hekimler, genellikle toplumun, göreneğin ve elbette antik metinlerin sağladığı hazır çözümleri benimsediler. Bu yüzden cinsel haz sorunu, ilk önce kadının doğasıyla ilgili kültürel varsayımlar bağlamında gündeme geldi. Birçok hekim, kadınların aşkta erkeklerden daha tutkulu olduğuna hâlâ inanmaktaydı. *La maladie d'amour, ou mélancholie érotique*'te (Aşk Hastalığı ya da Erotik Melankoli, 1623) Jacques Ferrand, aşkın, akıldan ya da güçten yoksun oldukları için kadınların kontrol edemediği bir ruh hareketi olduğuna dair öğretinin yardımıyla, bu konunun üzerinde ısrarla durmaktaydı; dahası bu sonuç, deneyimle desteklenmekteydi; zira doktorlar erkeklerden çok daha fazla kadın aşk çılgınlarını tedavi etmekteydiler. Üstelik, Ferrand'ın ileri sürdüğüne göre, kadınlardaki arzunun acımasızlığı ve hazzın şiddeti, doğum sancısının doğa tarafından sağlanan bir tür telafisiydi.

Ne var ki, kadınların uçkur gevşekliğini yeren taşlama edebiyatıyla ortak yanları bulunan bu savlar, erkeklerin hazda da üstün olduklarını kanıtlama zorunluluğuyla çelişmekteydi. Ne olursa olsun, soğuk, nemli mizacıyla kadının erkeklerden daha ateşli haz yaşayabileceğine inanmak skolastik hekimler için zordu. Bu alanda bile cin-

siyetler hiyerarşisinin korunduğunu göstermek için, duruma göre yorumlanan Hippokrates kullanılabilirdi; zira, kadının cinsel iştahı buyurgan olabilirdi, fakat erkeklerinki gibi yoğun değil, yaygındı ve dolayısıyla nitelik olarak düşüktü.

Bu tartışma epeyce dikkat çekmesine ve Scipion Dupleix'in *Curiosité naturelle*'i (Doğal Tuhaflık) ve Théophraste Renaudot'nun halk dersleri gibi popüler eserlerde yer bulmasına rağmen, Geç Rönesans hekimlerini rahatsız eden bir sorun daha vardı: İnsan, neden bir üreme faaliyeti dönemi olmayan tek hayvandı? Sorun, erkeklerin kadınlardan ya da kadınların erkeklerden daha fazla seks arzulayıp arzulamadıklarına karar vermekten çok, insan soyu için bu kadar büyük öneme sahip bir faaliyeti daha iyi anlamaktı. Öngörülü doğa işleri öyle düzenlemişti ki, erkek, üreme organlarının biçimi ya da yapısını düşünmeye ihtiyaç duymasın diye cinsel ilişkinin muazzam hazzıyla sürekli yanıp tutuşmaktaydı. Ürpertici uterus yarığı imgeleri, "bu dışkılık"taki "pisliği" ve "süprüntüyü" tarif etmeye yeterli renklerden ve kokulardan yoksun olan François Mauriceau gibi doğum hekimlerinin, André du Laurens gibi hekimlerin ve Ambroise Paré gibi cerrahların söylemlerine musallat olmaktaydı.[20] Bu yüzden, dehşet ve acı için bir maske olan duyusallık meşru ve zorunlu görülebildi. Paradoksal bir biçimde, günahkâr ya da ucube olarak kadın şehveti görüşü, aslında yalayıp yutan rahim korkusu, doğanın harika becerisi karşısında natüralistin duyduğu şaşkınlığın önünde solup gitmekteydi. Paré, Joubert ve Duval'e göre her cinsin rolü, bir savaştaki gibi değil, "Tanrının küçük bir yaratığı"nın potansiyel ödül olduğu bir oyundaki gibi, diğerine yanıt verme ihtiyacı tarafından belirlenmekteydi.

Kadın Hazzının Zorunluluğu

Ambroise Paré ve Jacques Duval'in yaptığı gibi, ahlaki tabulara ve tıp fakültelerinin gazabını üzerine çekme riskine aldırmayan pratisyenler, çiftlerin arzularını daha iyi anlamalarına ve vücutlarını daha iyi kavramalarına yardım etmek için cinsel yaşamın en mahrem yanlarına dalmaktan geri durmadılar. "Birlikte yaşama ve çocuk yapma tarzı" üzerine bölümler, öncelikle, inisiyatifi elinde tutan ve bu nedenle çiftin cinsel uyumundan büyük ölçüde sorumlu olan erkeklere öğüt vermekteydi. Henüz bilimsel nesnelliğin tarafsız diliyle ifade edilmeyen bu öğüt, kendi tıbbi pratiğinde günah çıkaran bir papaz kadar bilgi edinen erkeğin deneyimini yansıtmaktaydı. Kocalar, genellikle karılarının duyusal doğaları hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı; öyle ki, Ambroise Paré'nin, anlamlı metaforlardan

duyduğu zevkle bir keresinde ifade ettiği gibi, erkekler, insan doğası tarlasına balıklama ve pervasızca dalan kötü çiftçilere benzemekteydiler.

Hekimlerin kaygılarının arkasında, eski embriyoloji sorunu gözümüze ilişir. İki-tohum tezinin önceliği, hekimlerin konuya yeni bir biçimde yaklaşmalarını gerektirmekteydi. Paré, meni salgı sürecinin üç aşamada olduğunu savunmaktaydı: İlk önce esas olarak beyinden gelen nemli bir salgı vardı; sonra "yaşamsal tinler" cinsel organlarda bir ereksiyona neden olmaktaydı; son olarak, cinsel isteğin ve hazzın tetiklediği tohum boşalması olmaktaydı. Bu yüzden "amacın, kadında olduğu kadar erkekte de haz vermek ve arzulanmak olması" vazgeçilmezdi, aksi takdirde birleşme bereketsiz olurdu.[21] Ebelere ve cerrahlara yararlı olmayı ve okuryazar kamuoyunun yaşam bilimleriyle ilgili merakını gidermeyi amaçlayan ve ağzına kadar bu teoriyle dolu insan üremesi üzerine yerli dilde yazılar, çağdaş annelik pratiklerine karşı oldukça eleştirildiler. İddia edildiğine göre kız evlatlar, ailelerin duyarlılıklarına ya da sağlık durumlarına aldırmadan ve daha da kötüsü, aileye nefret ve uyumsuzluk tohumları ekebilecek, oğulların ve kızların doğmasını önleyebilecek şekilde kullandıkları nesnelerdi. Paré ve Liébault'nun açıkladığı ve Mauriceau'nun 1668 tarihli yazısında onayladığı gibi, kısırlığın en büyük nedeni, kadının cinsel ilişkiden haz almamasıydı; bu durumda sadece kendi tohumunu üretmemekle kalmamakta, kapanan uterus deliği erkeğin tohumunu dışarı atmasına da neden olmaktaydı. Bilimin ve deneyimin uyarılarını göz ardı eden ve kızlarını iradelerine rağmen evlendirmeye zorlayan babalar, bizzat doğanın gözünde suçluydular.

Natüralistlerin kaygıları, hekimlerin uyarılarının tek motivasyonu değildi. Jean Liébault ya da Louys de Serres gibi, François Mauriceau da kısırlığı bir utanç kaynağı olarak görüyordu ve "her şeyden çok, çocuksuz ya da daha da kötüsü erkek zürriyetsiz ölmeye üzülen bazı insanlarda görülebilen güçlü tutku" konusunda kırıcı ölçüde ironik olabilirdi.[22] Üremenin incelenmesi ve psikolojinin organik işlevlerle ne kadar yakından bağlantılı olduğunun keşfedilmesi, vücudu, bizzat karışıklığıyla fevkalade karmaşık bir makineye dönüştürdü. Doğa eserlerinin tefekkürcüsü fizikçiye göre her bedensel işlev içerdeki ruhun bir tezahürüydü. Bilim insanları cinsel hazzı, çiftleşmeden duyulan tiksintinin telafisi olarak düşünmeye başladıktan sonra, cinsel organları ve cinsel edimi (döl üretmese de) Tanrının dehasının yüce kanıtı olarak övmeye başladılar.

Tıbbi söylem, genç çiftin arzusu üzerine ve aile çıkarlarına aykırı yapılan gizli evliliklere karşı yükselen sesler konçertosuna sah-

te bir nota soktu. Cinsiyetler arasında uyumlu birliktelik, karıkocanın fiziksel ve ruhsal uyumuna bağlı idiyse, kadına sadece erkeğin pasif haz aracı olarak bakılamazdı. Natüralist, kadına kendi geleceğini şekillendirmede aktif rol alma hakkını, aslında görevini vermekteydi. Kadınlardan karar verme yetkisini esirgeyen bir topluma, tıp pratisyenlerinin bu protestosu başlangıçta salt sofuca bir arzu ya da boş teorik spekülasyon gibi göründü. Bu tür özgürleştirici öğüdün, genç kadınların ekonomik güce ve sosyal itibara dayanan bir ticarette mübadele araçları, meta olarak kaldıkları bir toplumda kuşkusuz çok az gerçek etkisi oldu. Yine de, hekimlerin kanısı, Hıristiyan evlilik ya da yeniden canlanan natüralizm adına karıkoca arasında duygusal eşitliği savunanlara bilimsel destek sağladığı için, önemliydi. Marguerite de Navarre, *Heptaméron*'da sevgisiz bir evlilik başarısızlığını betimlemek için örtük bir biçimde tohumcu teoriye başvurmuştu: "Nasıl oldu, o çok güzel bir kadındı ve [diğeri] güzel tenli ve çok güçlü bir erkekti, yine de [kadın] ondan bir çocuk sahibi olmadı; çünkü kalbi her zaman vücudundan yedi fersah uzaktaydı" (öykü 61). Rönesans'ın sonuna gelindiğinde hatırı sayılır miktarda edebi metin "ruhsuz birliktelikler"i yermekte ve tıbbi savları yaygınlaştırmaktaydı. Fakat tıp otoritelerinin bazı metinlerin halk dilinde yayımlanmasına tepkileri, bu tür yazıların ahlakı tehdit edebileceği korkusuna tanıklık eder. 1575'te Ambroise Paré'nin yargılanması için gösterilen neden, toplu eserlerinin yayımlanması için izin alınmamış olmasıydı; fakat cerrahın savunması, sansüre uğramasının gerçek nedenleri konusunda kuşkuya yer bırakmaz: Serbest bir tarzda yazılmaları nedeniyle "gençleri şehvet düşkünlüğüne özendirebilen" üreme teknikleri, kısırlık ve "kızlık zarı olarak bilinen zar" üzerine bölümler, profesörleri özellikle şaşkına çevirmişti.[23] Birkaç yıl sonra Laurent Joubert benzer güçlüklerle karşılaştı: Kendisini bu tip bir tıbbi eseri Navarre Kraliçesi Marguerite de Valois'ya adamakla ve bilgisiz kalmaları daha iyi olan kızlara "seksin" sırlarını açıklamakla suçlayan eleştirmenlerini yatıştırmak için, *Erreurs populaires*'inin ikinci baskısını düzeltmek zorunda kaldı.

Tıp fakültesinin, görenek ve ahlak konularına giderek daha sık karışmaya başlayan bir tıbbi söylemi denetim altına almaya çalışması için nedenleri vardı. Evlilik ve genel olarak cinsellikle ilgili olaylarda uzman olarak pratisyenlere başvurulmaktaydı; öyle ki, tıbbi teorilerin sosyal sonuçları, pekâlâ bilimsel ilginin önüne geçebilirdi. Tecavüz davalarında tanıklık yapmaya çağrılan on altıncı ve on yedinci yüzyıl hekimleri iki-tohum teorisine başvurmaktaydılar; bu teoriye göre salgı, cinsel ilişki sırasında yaşanan hazzın bir işa-

retiydi. Jean Liébault, haz almadan bir çocuğa gebe kaldığını iddia eden kadınlar konusunda yargıçları uyardığında, gebelikle sonuçlanan bir tecavüz için tazminat talep eden kadınların iddialarını örtük olarak reddetmekteydi. Fakat aynı teori Jacques Duval'in tecavüz kurbanına onurunu ve dürüstlüğünü iade etmesine de olanak vermekteydi; zira haz olmadığında rahim kapalı kalmakta ve rıza olmadığında ise, kadının manevi bakireliği bozulmadan kalmaktaydı. O nedenle hekimlere göre tecavüz, kadının suçlu taraf değil, kurban olduğu basit bir saldırıydı. Yargıçların kanısının her zaman böyle olmadığını, hukuk davalarından biliyoruz.

Daha Kibar, Daha Merhametli Bir Ses

Rönesans'ın sonuna gelindiğinde hekimler her yaşamsal işleve, bir "yeti" ya da "tin" ile araç işlevi gören bir organ arasında karmaşık bir etkileşim olarak bakmaya başlamışlardı ve bu nedenle psiko-fizyolojiye özel bir önem vermekteydiler. Bir evliliğin iktidarsızlık gerekçesiyle sonlandırılması için açılan davalarda bu durum özellikle alenidir. 1620'de Ambroise Paré'nin çömezi Charles Guillemeau, hukukçuların edebe ve bilime aykırı olarak benimsedikleri acımasız zifaf testini kabul edemediği için, *Abus qui se commettent sur les procédures de l'impuissance des hommes et des femmes*'ı (Erkeklerde ve Kadınlarda İktidarsızlığı İncelemede İşlenen Suçlar) yermek üzere kalemine sarıldı. Fizyolog, kalben ve zihnen zaten ayrı olan bir erkek ile bir kadının uzman tanıkların (cerrahlar ve ebeler) huzurunda ve kamusal utancın ters bakışları altında cinsel kuvvetlerini asla gösteremeyeceklerini çok iyi biliyordu. Bu yüzden, bir evliliğin sona erdiğini onaylamak için böyle bir muayenenin sonuçlarına güvenmek mantığa tamamen aykırıydı. Bu konuda hekim, evlilik sözleşmesinin *debitum conjugalis* (evlilik borcu) maddesine uyulmamasında evliliğin iptali için yeterli gerekçeleri bulan hukukçudan daha esnekti. Guillemeau ve iktidarsızlık gerekçesiyle evliliğin bozulmasını eleştiren diğerleri, çiftin mutluluğunu değil, ilgili ailelerin çıkarlarını güvenceye almak için tasarlanan bir prosedüre karşıydılar. Boşanma yasaları sadece anatomiye dair yanlış fikirlere (kadın anatomisiyle ilgili yetersiz bilgi, kızlık zarının bozulmasının işaretleri konusunda kuşkuya yer bırakmaktaydı) ve fizyolojinin ilkeleri konusunda tam bir cehalete dayanmakla kalmıyordu; düstur hukuku, evlilik sona erdirildikten sonra iktidarsızlığın bir şekilde ortadan kalkması durumunda, çiftlerin, bu arada başkalarıyla evlenmiş olsalar bile, yeniden birlikte yaşamaları gerektiğini ifade etmekteydi. Bilimin bakış açısına göre bu korkunç bir hataydı; çünkü iktidarsızlık, fiziksel bir sa-

katlığın sonucu değilse, çoğunlukla karıkoca arasındaki antipatinin bir sonucuydu. Elbette sadece toplumun üst tabakalarıyla ilgili olan bu evlilik iptali davaları, bu olaylarda sadece rezaletin nedenleri olarak görülen kadınların kurtuluşuna hiçbir katkıda bulunmadı.

Aile danışmanı ya da uzman tanık olarak fikirleri sorulan hekimler, genellikle vücudu incitici muayeneye karşı korumak için uzlaşma önermekteydiler. Evlilik kurumu, kadın fizyolojisinin kırılgan dengesi üzerine kuruluydu. Kadının arzularını göz ardı etmek ya da onu iradesine rağmen hareket etmeye zorlamak, çiftin uyumunu tehdit edebilirdi. Bu nedenle tıbbın amentüleri, bir ölçülülük politikası önermekteydi: Hazda ölçülülük, kocanın taleplerinde ölçülülük, karının davranışında ölçülülük. Burada da tıbbi söylemi haklılaştırmak için doğaya başvuruldu. Ambroise Paré, kadınların cinselliği ile erkeklerin cinselliği arasındaki farkları, çiftler ölçüsüz ve tehlikeli şehvetin saldırılarına maruz kalmasınlar diye iki cinsin aynı anda ya da aynı yoğunlukta alevlenmemesini niyet eden Yaratan'ın bilgece bir önlemi olarak açıklamaktaydı. Bu konuda pratisyenler ile ahlakçılar, sosyal düzeni destekleyen bir özel yaşam etiği yerleştirme kaygısında oldukları için hemfikirdi. Fakat burjuva ahlakı kadını sadece kocasının kişiliğinin ve sınıfının bir aynasına, ailenin muhafazakâr erdemlerinin bir simgesine indirgediği halde; hekim, kırılganlığı ve esrarengiz hastalıklarıyla sorun yaratan, fakat bereketli güzelliğiyle de büyüleyen kadın bireyselliği imgesine sarılmaktaydı.

Cornelius Agrippa'nın *De incertitudine et vanitate omnium scientarium et artium*'una (Tüm Bilimlerin ve Sanatların Belirsizliği ve Beyhudeliği Üzerine) inanılacak olursa, hiçbir sanat, vücudu ve yüzü süslemenin birçok yolunu halka sunan tıptan daha fazla ahlaksızlığa katkıda bulunmadı. Kuşkusuz "kadın sırları" antolojileri, bugün bile tamamen ortadan kalkmayan sözde-tıbbi bir edebiyata kaynaklık eden çok eski bir gelenekti. Fakat en bilimsel tıp bile, zaman zaman paradoksal bir biçimde bu türe katkıda bulundu: Örneğin İtalyan Leonardo Fioravanti, *Specchio di scientia universale*'sinde (Evrensel Bilimin Aynası, 1564), kozmetik ürünlerinin kullanılmasını şiddetle kınadı; fakat birkaç yıl önce, kadınlara ebedi güzellik ve sayısız âşık sözü veren formüllerle dolu bir kitap, *Capricci medicinale*'yi (Tıbbi Güzellikler) yayımlamıştı. Ne de olsa, Cornelius Agrippa'nın tarif ettiği, görüntüsü bu kadar haz veren ve tatlı duygularla dokunulabilen bu sevimli vücuda, bu şeytani güzelliğe hekim kapılmaz mıydı?[24]

Bu çelişkili öneriler, her şeyden önce, bazen bir ahlakçı, bazen bir natüralist olarak konuşan hekimin ikircikli rolünü yansıtır. Ahlakçı olarak çağdaşlarının dişi "öteki"ne güvensizliklerini tekrarlamakta ve kutsamaktaydı. Natüralist olarak, bereketli güzelliğe ve bu güzellik

için var olan bir vücuda hayranlığını ifade etmekteydi. Bu nedenle hekimin rolü sadece kadını hastalıklarına karşı korumak değildi; kusursuzluğunun göstergesi olan estetik uyumunu muhafaza etmekti de. Bu misyona sadık kalan Giovanni Marinello kadın hastalıkları üzerine önemli eserinden sonra, doğanın güzel dengesini sadece yeniden kurmakta olduğunu iddia ettiği *Degli ornamenti delle donne*'yi (Kadın Süsleri Üzerine) yazdı. Dahası kadın tıbbı yeniden tanımlanınca, on altıncı yüzyılın ahlakçı hekimlerine bir can sıkıntısı gibi gelen şey de yok oldu. Bilim dişi anatominin, fizyolojinin ve patolojinin ayrık doğasını kabul ettikten sonra, kadınların kendilerine ait hijyene ve estetiğe sahip olmaları da meşru gibi göründü. Bu tıbbi strateji, Abraham de La Framboisière'in on yedinci yüzyılın ilk yıllarında yüce bir hanımefendiye adadığı *Du gouvernement des dames*'ında açıkça ortaya kondu: "Nasıl ki erkekler güç bakımından kadınları geride bırakıyorlarsa, kadınlar da çoğu zaman güzellik bakımından erkeklerden üstündürler. Bu yüzden, doğal hak olarak onlara ait gibi görünen şeyi korumaya meraklı olmalarında tuhaf bir şey yoktur. . . . Burada neyin dişi cinse uygun olduğunu tartışmakla görevli olduğuma göre, ilk önce hanımların güzelliklerini muhafaza etmek için kendilerini nasıl düzenlemeleri gerektiğini ifade edeceğim."[25]

Sosyal işlevselcilik ile zaman zaman ortodoks olmayan natüralizm arasında kalan tıbbın teorik kavramları ikircikli olmuş olabilir; fakat pratikte tıp mesleği, bazen kendini toplumun önyargılarına karşı kadınlarla ittifak içinde buldu. Erkeklerin o zamana kadar ebelerin özel alanı olan doğum hekimliği yapmaya başlamaları, olasılıkla tutumların değişmesinde önemli bir rol oynadı. Alman Rösslin, Fransız Paré ve Portekizli Castro'nun eserleri gibi doğum hekimliğini en çok etkileyen eserleri okurken, sanki doktorların kendileri o hastalıklardan, henüz kontrol edemedikleri o ürkütücü kederden ürküyorlarmış, sanki kadının "çile"sinden erkekler kendilerini sorumlu hissediyorlarmış gibi, sürekli tekrarlanan ıstırap imgelerine şaşırmamak elde değil. Louys Guyon, *Miroir de la beauté et santé corporelle*'inde (Güzelliğin Aynası ve Bedensel Sağlık) bunu oldukça açık bir biçimde itiraf eder: "Elbette akıl ve insanlık, bize hizmet ettikleri ve bizi sevdikleri için başlarına gelebilecek türden kazalar[dan sonra] kederli ya da muhtaç durumda olan kişilere yardım eli uzatmamızı emreder. Bunu söylüyorum, çünkü kadınlar bize mutluluk, haz, doyum ve döl vermek için, insan türünü ölümsüzleştirmek için, erkeğin eylemlerinden ötürü gebe kaldığında maruz kalacağı eziyetlerin, acıların, üzüntülerin ve tehlikelerin hiçbirine aldırmayarak vücudunu özgürce erkeğe verir."[26]

Gebelik özel bir komplikasyon olmadan ilerlediğinde bile, he-

kimler gebeliği, öz sıvı sistemini şiddetli bir biçimde allak bullak eden ve psikolojik dengeyi bozan patojenik bir durum olarak görmekteydiler. Belirtilerin (yüzde koyu lekeler, şişen memeler, kaygı) rasyonel tasvirlerini, en acayip "arzu", "dizginsiz iştah" ve ucube doğum anlatıları da dahil, gebelikle ilgili fanteziler baştan başa kaplamaktaydı. Louys de Serres'in ifadesiyle, gebe kadının, eninde sonunda bozuk bir fizyolojinin tüm hastalıklarına maruz "üçüncü akıllı cins" olduğu söylenmekteydi. Doğum hekimleri, cenin için tehlikeli sayılan bozulmayı sınırlamanın ve annenin rahatını artırabilecek ya da korkularını teskin edebilecek hiçbir şeyi ihmal etmeyerek, doğum sancısını daha katlanılır hale getirmenin yollarını önererek merhametlerini ifade etmekteydiler. Bu konuda tıbbi söylem, kadınları sancılı doğum yapmaya mahkûm eden Hıristiyan ahlakla çelişmiş gibi görünüyor. *De universo muliebrium morborum*'da (Kadın Hastalıkları Dünyası Üzerine, 1620) Rodrigo de Castro, doğum hekimlerini kenarda durup hiçbir şey yapmamaya teşvik eden bir inanca karşı çıktı ve François Mauriceau da benzer bir açıklamada bulundu. Tıp pratisyenleri olarak konuşan bu her iki erkek de, ıstırabın teolojik gerekçesini çürüttü: İnsan cenini başı hayvanlarınkinden daha büyük olduğu ve de uygar hanımlar artık zorluğa alışık olmadıkları için kadınlar acı çekerler. Bu yüzden savları, dinden çok anatomiye, yaşam tarzına ve göreneğe dayanmaktaydı.

Öncelikli kaygıları kadın vücudunu güzelliğine ve dengesine yönelik ciddi bir tehdide karşı korumak olan hekimler, bazen dürüstlük sınırlarını aşıp, kadınların "dalavere"lerinin suç ortakları haline geldiler. Laurent Joubert ile Ambroise Paré, "doğum şükran duası"nı (doğumdan birkaç hafta sonra annelerin Katolik toplu ayine yeniden katılma töreni) tartışırken, gebelikten ötürü vücudun deformasyonuna, doğumun şiddetine ve anne üzerinde bıraktığı izlere karşı erkek tepkisini açığa vururlar. Her ikisi de iyi koca ve iyi baba olduklarını iddia etmekteydi; yine de genellikle doğumdan ürken ve yeni doğanın gözyaşlarına sinirlenen erkeklerin, kadın fizyolojisinin tiksindirici gerçekliklerine bulaşmamayı tercih edeceklerini kabul etmekteydi. Bu nedenle doktorlar akıllıca davranıp korkularını bir tarafa bıraktılar ve ebelerin kuşaktan kuşağa aktardıkları geleneksel "sırlardan", kadınların tekrar güç kazanmalarına, kırışıklıklarından kurtulmalarına ve tekrar kocalarının arzulayabileceği "kızlar" haline gelmelerine yardım eden sırlardan yararlandılar. Doğum hekiminden çok pezevengin sanatıyla alakalı olan bu tür tedavilerin ("Yitirilen Kızlık Zarlarını Onarma Sanatı" üzerine taşlama metinlerde de rastlanabilen tedavilerin) dayanıklılığı, kadınların doğumdan sonra bir süre kirli kaldıklarına dair genel inancı bazı bakımlardan payla-

şan ve her şeyden önce evlilik uyumunu tehdit edebilecek lekeleri gizlemek isteyen hekimlerin duygularını kuşkusuz yansıtmaktaydı.

Pratisyenler gebelikten korunma ve düşük yapma konusunda daha da ikircikliydiler. Doğum hekimliğiyle ilgili pek çok yazı, kuşkusuz kısmen ahlaki gerekçelerle, fakat düşük yapma girişimleri çoğunlukla ölümcül kanamalarla sonuçlandığı için tıbbi nedenlerle de yapay düşükleri kınamaktaydı. Ne olursa olsun, yazarların düşük yapmanın anatomik ve fizyolojik sonuçlarını enine boyuna tarif etmeleri, fakültenin Ambroise Paré'yi suçlarken gözden kaçırmadığı bir sonuç üretmişti: Düşük yapmanın nedenlerini sıralamak ve cenine zarar verebilecek ilaçların adlarını vermek, bilgiyi, döllerinden kurtulmak isteyen kadınların eline vermekti. Aslında pek çok hekim bu ikilemi caydırıcı görmedi ve niyetlerinin temizliğini şeklen ilan ettikten sonra, üç tür düşük yapmayı tarif etmeye devam ettiler: Tıbbi bir maddenin neden olduğu düşük, fiziksel şiddetin ya da mekanik bir müdahalenin neden olduğu düşük ve psikolojik şokun neden olduğu düşük. *Le miroir de la beauté et santé corporelle*'de Louys Guyon, daha da ileri gitti: Ahlaki bir feragatname yayımlamadan, sağaltıcı düşük yapmanın meşruluğunu savundu. Guyon'a göre ahlaki yasaklar, gebeliğin bazı durumlarda anne, çocuk ya da aile için gerektirdiği risklere kıyasla fazla önemli değildi. Dahası pelvisi çok dar olan ya da daha önce sadece ucube doğurmuş olan ya da kocasının yeni doğanı öldürmekle tehdit ettiği bir kadının, daha fazla çocuğa gebe kalmayı istemeyebileceğini savunuyor ve bu amaca ulaşmanın araçlarını sunuyordu.

Tıbbi etik, teologların ve hukukçuların uyguladığından çok farklı standartlara, annenin ıstıraplarına acımaya ve yaşamına saygıya dayanmaktaydı. Doktorlar bir doğum kontrol yöntemi olarak düşük yapmayı mahkûm etmelerine rağmen, annenin yaşamının tehlikede olması durumunda harekete geçmeyi bir görev saymaktaydılar. Ebe olduğu için bu konuda açıkça konuşması tehlikeli olan Louise Bourgeois, yine de benzer bir tutum benimsedi: Becerilerini ahlaki olmayan davranışlara yardım etmek için kullanan ebeleri onaylamamaktaydı; yine de cenini dışarı çıkarmak için manipülasyonla annenin vücudunda doğum sancısı başlatma tekniğini öğretme konusunda vicdanı rahattı. Büyük doğum hekimi Mauriceau, cerrahlara yalnızca teşhisin yol göstermesi gerektiğine inanmaktaydı: Kanama gibi, anne için tehlikeli olduğu kanıtlanabilen bir durumun belirtileri fark edilir edilmez, gebelik süresi henüz bitmemiş olsa bile, doğum gecikilmeden başlatılmalıdır. Bir cerrahın yapabileceği en kötü şey, gebe bir kadının korkunç acı ve çaresizlik içinde ölmesine izin vermek anlamına gelse de ihtiyatlı, kendini koruyan bir yol benimsemekti.

Mauriceau tarafından "kusurlu bir çocuğun rahimden doğal olmayan çıkışı" olarak tanımlanan düşük yapma,[27] on yedinci yüzyılın ortasına kadar dinsel kaygıların ikinci planda kaldığı pragmatik bir sorun olarak kaldı. Fakat on sekizinci yüzyılda isteyerek düşük yapmayla ilgili tartışma, tıp çevrelerinin ötesine geçip dinsel dünyaya da yayıldı.

Bu bağlamda sezaryen doğumun tarihi epeyce ilginçtir. Uzun bir süre operasyon sadece ölümden sonra gerçekleştirildi ve cenini cansız annenin vücudundan çıkaran cerrahlar, vicdanlarını rahatsız etmeyen bir iş yapıyorlardı. Dar bir pelvisin canlı annede doğumu engellemesi durumunda, doktorun işi oluruna bırakmaktan ya da Arap hekimlerin geliştirdiği aletlere (forsepsler ve mengeneler) başvurmaktan başka seçeneği yoktu. Ne var ki, 1581'de Fransız cerrah François Rousset, *Traité nouveau de l'hysterotomotocie, ou enfantement caesarien*'i (Rahim Ameliyatı ve Sezaryen Doğum Üzerine Yazı) yayımladı. Dediğine göre, "acı içinde kıvranan, cıyak cıyak bağıran ve ellerini birleştirip yardım için bize yalvaran zavallı yaratıkların kederli, şaşkın, yalvaran ve yürek paralayan görüntüleri"[28] onu bu adımı atmaya zorladı. Rousset, karından uterusa yanal bir giriş yapılarak canlı bir annenin rahminden çocuğu çıkarmanın olanaklı olduğunu iddia etmekteydi. Anneye zarar vermeden, hatta gelecekte gebe kalma olasılığını ortadan kaldırmadan bu yapılabilirdi. Montpellier'li hekimin eseri, hemen keskin bir polemik başlattı; zira meslektaşlarına göre, anatomik temeli oldukça titiz olmasına rağmen, operasyonun riskleri fazlaydı ve birkaç başarılı müdahaleyi, sayısız ölüm vakası dengelemekteydi. 1570'lerde Fransa'ya gelen İtalyan Scipion Mercurio da aralarında olmak üzere, Fransız ve Alman hekimler arasında bu uygulamaya epeyce ilgi gösterildi; fakat zamanın en ünlü cerrahları, birkaç başarısız girişimden sonra bu tekniği terk ettiler. Ambroise Paré, Jacques Guillemeau ve Louys Guyon, anneyi bile bile öldürmek pahasına çocuğu kurtarmak anlamına gelen bir operasyon yapmayı reddettiler. Mesleklerinin etiğine sadık ve hastalıktan daha şiddetli tedavilere ilke olarak düşman olan pratisyenler, sadece sağaltıcı tercihlerinin fiziksel sonuçlarıyla ilgilenmekteydiler.

Ne var ki, on yedinci yüzyılda bilgiciler doğum işlerine bulaştıktan sonra, tartışmanın boyutları değişti. 1630'da Cizvit Théophile Raynaud, sezaryen ameliyatın anatomik olarak olanaklı olduğunu göstermek için François Rousset'den alınan örneklerden zekice yararlandı. Ona göre başarı oranı ikincil bir sorundu, bebeklerin ruhlarını vaftizle kurtarma ihtiyacı birinci sıradaydı. Cerrahlardan kuruntularını bir yana bırakıp, çocuğu doğurtmak için forseps ve klamp kullanmayı ve böylece çocuğu pahasına anneyi kurtarma-

yı reddetmeleri istenmekteydi. Yarım yüzyıl içinde tartışmanın anlamı değişmişti. Sezaryene karşı çıkan doğum hekimleri yeni bir tekniği denemeye isteksiz ürkek ruhlar olarak değil, mesleki özerkliklerinin inatçı savunucuları olarak görülmekteydiler. François Mauriceau, dini bahane olarak kullanan acımasız ve barbarca bir pratik olduğuna inandığı şeyi savunanlara karşı güçlü bir eleştiri yöneltti: "Çocuğu kurtarmak için annenin feda edilip öldürülmesini isteyen hiçbir Hıristiyan ya da medeni yasa bilmiyorum. Bu, daha çok, yeter ki çocuk hayatta kalsın deyip karılarının ölmesine fazla aldırmayan bazı insanların hırsını tatmin etmektir."[29]

Philippe Peu, Guillaume Mauquest de La Motte ve Hermann Boerhaave gibi, daha sonraki dönemin önde gelen doğum hekimleri, aynı ilkelere bağlı kaldılar ve anneyi sezaryenin acısından kurtaracak cerrahi teknikler geliştirmeye çalıştılar. Kuşkusuz, cerrahideki ilerleme sonunda yanıldıklarını kanıtladı; fakat düsturcu Cangiamila'nın *Embryologia sacra*'sının tipik örneğini oluşturduğu müdahale karşısında, bu hekimlerin niyetlerinin cömertliği hakkında yargıya varmak için, saf teknik ölçütler yetersiz kalmaktadır.

Kadının Misyonu

Doğal Bir Misyon: Dişi Ata

Tıbbi vicdanı, on sekizinci yüzyıl hekimi ve tarihçisi Daniel Le Clerc'in fark ettiği gibi, başka herhangi bir konudan çok, sezaryen ameliyatı ve düşük yaptırıcı ilaçların kullanılmasıyla ilgili sorunlar rahatsız etmekteydi. Doğum hekimlerinin "doğal olmayan" doğum tekniklerinde henüz ustalaşmadıkları bir zamanda, sorunun can alıcı noktası çocuğu ya da anneyi öldürmenin caiz olup olmadığı sorunuydu. Doğum hekimliğinin Rösslin, Paré ve Mauriceau gibi "babaları"nın eserlerinde, acı çeken anneye acıma, tıp pratiğini daha insani olmaya çağırma biçiminde kendini ifade etti: Tıp yazarları, öldüğünü gördükleri kadınların kanıyla ıslanmış kalemlerle, acemi ebelerin ve "barbar" cerrahların neden olduğu yaralanmaları, kırıkları ve sakatlanmaları uzun uzadıya betimlediler.[30] Bu acıma duygusu, kadınların günlük yaşamını etkileyen tıbbi ilerlemeye katkıda bulunmuş olabilir: Ebeler ve doğum hekimleri, acıya dayanma kapasitesini artırmak için psikolojik hazırlığın ve diğer araçların önemini fark ettiler; gelişmiş ders kitapları, ebelere hijyenin ve anatominin temel kurallarını öğretti.

Ne var ki, hekimin acıma duygusu, karma bir lütuftu. Bir yanda

kadınları aşağılanmaktan ve lanetlenmekten kurtarmaktaydı; fakat diğer yanda, dişi güçsüzlüğü ile ilgili temsillere inanılırlık kazandırmaktaydı. Jean Liébault örneğinde açıkça görüldüğü gibi, pratisyenin insanseverliği onun erkek üstünlüğü duygusunu yansıtmaktaydı: Ona göre sayısız hastalığa ve zahmetlerin en zorlusuna, doğurmaya maruz kalan kadınların durumu, acınacak bir durumdu. Ve güvensizliği, insanseverliğiyle boy ölçüşmekteydi: Kadın gibi zayıf ve hastalıklı bir yaratık, tıbbın yardımı olmadan işini yapmayı nasıl umabilir?

Paradoks çarpıcıdır: Fizyolojik ve psikolojik olarak kararsız sayılan kadın, türü kalıcılaştırmanın, insan soyu için yaşamsal bir misyonun sorumluluğunu taşımaktaydı. Hekimler, süreci kesintiye uğratmakla sürekli tehdit eden irrasyonel güçleri kovmaya istekli gibi görünüyorlardı. Her şey gizemliydi, ilk önce dişi cins: Paré ve Liébault'nun sağlıklı bir diyet ve dinçleştirici bir hijyen rejimi önerdiği genç kızların tıbbi gözetimi, uterus hayvaniliği tehdidini savuşturmaya yetmiyordu. Doğurganlık da gizemliydi: Tanı hekimleri, gebeliğin başlama işaretlerini boşuna saptamaya çalışıyorlardı ve gebeliğin başlangıcı saptanamıyorsa, sonuç da öngörülemezdi; zira hayvanlar âleminde sadece insanın dişisi, sabit bir gebelik döneminden yoksundu (insanın gebelik süresi, yedi aydan on bir aya kadar uzanıyordu). Dişi psikolojisi de gizemliydi: Disiplinlerin en gayretlisi bile kadının tanrısal imgelemini, fantezileri ceninin vücudu üzerinde iz bırakabilen imgelemi kontrol edemezdi. Kısaca, bir kadının yaşamının her dönemi, sadece kendisi için değil, toplum için de tehlikeliydi.

Hekim, öğrencisinin sorumsuz doğasından hep endişe eden bir öğretmen gibiydi. Bu kaygı, açıkça doktorların annelere verdikleri öğütlerden kaynaklanır; zira her anne çocuk doğurabildiği halde, çok azı gerçek anneliğe muktedirdi. Doğum hekimliği üzerine eserler, değişmez bir biçimde, çocuklarını emzirmeleri için annelere yalvarmaktaydı. İnsanlar, çocuğun erdemi ve sağlığı anne sütünden aldığına inanmaktaydı; bu nedenle bir kadın çocuğunu emzirmedikçe tam bir anne olmazdı. Laurent Joubert ve Jacques Guillemeau, bir çocuğun gülücükleriyle ve neşesiyle annenin erdemini ödüllendirdiği dokunaklı sahneler betimleyerek, savlarını daha inandırıcı kılmaya çalıştılar. Sütanne tutma göreneğini dişi ahlaksızlığının bir işareti olarak gören ahlakçılardan farklı olarak, hekimler emzirmeye direnişin suçunu, rahatlarının ve mahremiyetlerinin bozulmasına sinirlenen erkeklere yüklemekteydiler. Yine de, hekimler, yeni doğanın bakımını bütünüyle annelik içtepisine emanet etmek istemiyorlardı. Emziren anne, elbette, sağlıklı ve iyi huylu, yemek rejimini gözetecek kadar disiplinli ve her davranışında, annelerin bazen çocuklarına yönelik sergiledikleri şefkatin aşırılıklarını törpüleyecek kadar ölçülü olmalıydı.

Annelerin basiretsiz sevgileriyle ilgili kuşkulara (Erasmus ve Montaigne'in yazılarında bile görülen, ahlakçıların etkilediği kuşkular) rağmen, cenin ile rahim arasındaki fizyolojik etkileşimin önemini keşfeden Geç Rönesans hekimleri, anneyi vazgeçilmez bir görev olan besleme görevini yerine getiren kişi olarak görmekteydiler. Dişi ata, doğanın ona emanet ettiği bir misyonla kusurlarından temizlenmekteydi ve kadın tıbbı, tıp sanatında soylu bir yer aldı: Kadınlara bakmak, zor misyonlarını yerine getirmelerine ve dolayısıyla doğanın niyetlerini gerçekleştirmelerine yardım etmekti.

İlahi Bir Misyon: İlk Günahın Cezasını Çekmek

Karşı-Reformasyon sırasında tıp dinsel eğitimin bir aracı gibi çalışmaya çağrıldı. Jean Delumeau'nun "korku çayırı" dediği şeyde, hekimler zaman zaman papazlardan daha etkili oldular. Hıristiyan ahlakın eleştirilerinden çok, sağlığa yönelik tehditlerin "her iki cinsin hovardaları"nı caydırması daha olası değil miydi? Tıp pratisyeni ile papaz birbirlerini tamamlamaktaydı: Her ikisi de Tanrının kullarına, özellikle de ilk günahın bedelini şahsen ödemek zorunda olan kadınlara nihai amaçlarını anımsatmaktaydı. Col de Villars, "ruhlardan sorumlu kişiler" için hazırlanan bir eser olan *Recueil alphabétique de prognostics dangéreux et mortels*'de (Tehlikeli ve Ölümcül Belirtilerin Alfabetik Antolojisi) bu yaklaşımı benimsedi. Bir papazın varlığını gerektiren illetler listesinde çocuk doğurma, alfabetik dizilişin yanı sıra, dinsel ve tıbbi nedenlerle de, ilk sıralarda yer almaktaydı: İlk kez Havva'ya kaçınılmaz hüküm verildiğinden beri, acı ve ölüm tehdidi tüm gebe kadınları tehdit etmekteydi.

Kadının kurtuluşu, ruhunu kurtarmasına rağmen, vücuduna hiçbir şey yapmayan annelik fedakârlığında yatmaktaydı. Kuşkusuz, anne ile çocuk arasında tercih sorununun *L'embryologie sacrée*'nin (Kutsal Embriyoloji) Fransız editörü Başrahip Dinouart için gerçek bir sorun olmamasının nedeni budur. Hekime, her olaya çocuğun yararına müdahale etmekten başka bir seçenek bırakılmamaktaydı, çünkü "anne, yalnızca meyvesi pahasına yapıyorsa, suç işlemeden yaşamını koruyamaz".[31]

Hümanist bakışlı ve tıp alanı dışından gelen baskılara direnmeye kararlı olan doktorlar, tıbbi öğretimin ideolojik içeriklerini artık göz ardı edemezlerdi. İnsanın üremesiyle ve evliliğin fizyolojisiyle uğraşırken, çalışmalarının ahlaki ve sosyal yararını göstermek zorundaydılar. Bunun en iyi örneği, La Rochelle kentinde bir hekim olan Nicolas Venette'in *Tableau de l'amour considéré dans l'état de mariage*'ıdır (Evlilik Durumunda Aşkın Portresi, 1685). "Muhteşem ana-

tomi profesörü"nün bu kitabı, ilk okunduğunda, Geç Rönesans natüralist tıp geleneğine ait gibi görünür. Yazarın niyeti, suça ve cinsellik konusunda dayatıcı disipline dayanan bir ahlakı yasaklayarak, fiziksel aşkın itibarını iade etmekti. Giuseppe Liceti'nin ve Jacques Duval'in eserlerinde olduğu gibi, genital organlar kesinlikle anatomilerini ve işlevlerini betimlemek üzere konu edilir. Artık "ayıp kısımlar" muamelesi görmeyen bu organlar, "evli bireyler arasında aşk tiryakiliği"nin araçları olarak görülürler. Ambroise Paré gibi Venette de, kocalara, kadın vücudunun duyarlı bölgeleri konusunda yol gösterir ve karılarla, vücutlarını güzelleştirmenin, hatta yitirilmiş bir bakireliği gizlemenin sırlarını paylaşır. Hem Venette, hem Paré'ye göre, uyumlu bir evlilik için cinsel bağdaşabilirlik elzemdi. Yine de, iki hekim, o sırada standartlaşan aynı tıbbi kaynaklardan yararlanmalarına rağmen, güdüleri tamamen farklıdır. Venette, kendisini edepsizlikle suçlayacaklara yanıt vermek zorunda olduğunu bilir, bu yüzden metnini zekice Hıristiyan ahlak geleneği içine yerleştirir. Metnin cesurluğu, önsözün ihtiyatını yalanlasa da, yazar, bir tehlike ve tevekkül mesajı taşıyan eserinin evli erkeklere ve kadınlara yararlı olacağını göstererek, kendisini teologların, bilgicilerin ve hukukçuların bir müttefiki gibi gösterir: "Bir kız, aşkı yaşamadan aşkın neden olabileceği tüm hastalıkları önceden öğrenebilir; zira, evlilik bağları koparılamaz olduğuna göre, kızların evlenmeden önce kendilerini hangi acıların ve ıstırapların beklediğini bilmeleri iyi olur".[32]

Tüm Avrupa dillerine çevrilen ve on dokuzuncu yüzyılda bile yeniden basımları yapılan *Tableau de l'amour*'un eşi görülmemiş başarısı, okuyucunun önsözde durmayıp, eserin hoşgörülü, hümanist mesajına kulak verdiğini her türlü kuşkunun ötesinde kanıtlar. Yine de, Venette'in retoriğinin basiretliliği ile önerilerinin cüretkârlığının denksizliği, sosyal bir araca dönüşürken tıbbı etkileyen yeni taleplerin kanıtıdır.

Sosyal Bir Misyon: Aile Muhafızı

On yedinci yüzyılda çalışan hekimler, kurgusal eserleriyle mesleğin günlük güçlüklerinde fazla yardımcı olmayan biyolojik araştırmacılarla ilişkilerini kestiler. Bir sonraki yüzyılda, Aydınlanma yüzyılında hekimlerin bilimin en son hipotezlerini göz ardı etmeleri hâlâ kolaydı; fakat *philosophe*'ların tutkularını ıslah etmeye önemli bir katkıda bulunacaklarını iddia etmekteydiler. İnsan vücudu, o sırada bir makrokozmos olarak değil, kurulu bir sosyal düzen olarak düşünülen daha büyük bir sistemin parçasıydı. Organik işlevler, bireysel fizyoloji ve cinsel iki-biçimlilik, sosyal teleoloji gereğince

rasyonelleştirilmekteydi. Hekimler artık kadın *hastalıkları* konusunda değil, genel olarak *kadınlar* konusunda, yani genç kızın, evli kadının, nitelikli kadının durumu konusunda uzmandı. İster Helvétius'un inandığı gibi uygarlığın bir ürünü, ister Rousseau'nun savunduğu gibi önceden verili olsun, kadın doğası, ne olursa olsun, özgül bir sosyal işlev bağlamında anlaşılmalıdır.

Aynı anda tıbbi, sosyal ve ahlaki olan yeni kadın tanımının belki de en iyi örneği, felsefi hekim Pierre Roussel'in 1775'te yayımladığı, anında ve kalıcı bir başarı elde eden bir eserdir: *Système physique et moral de la femme, ou tableau philosophique de la constitution, de l'état organique, du tempérament, des moeurs et des fonctions propres au sexe* (Kadının Fiziksel ve Manevi Sistemi ya da Cinse Özgü Bünyenin, Organik Durumun, Mizacın, Ahlakın ve İşlevlerin Felsefi Portresi). Rousseau gibi Roussel de, kadınlığı, belli amaçları olan organik işlevler tarafından tanımlanan özsel bir doğa olarak görmekteydi: "Kadın, sadece bir tek yerde değil, düşünülebilecek her bakımdan bir kadındır."[33] Kadının mukadder rolünü, bazı özel fiziksel işaretler açığa vurmaktaydı: Kemiklerinin kırılganlığı, leğen kemiğinin genişliği, dokularının yumuşaklığı, beyninin küçüklüğü ve sinir liflerinin aşırı bolluğu, anneliğin kadının doğal işi olduğunun ve yaşamının düzenli ve hareketsiz olması gerektiğinin göstergeleriydi. O nedenle patoloji, basitçe kusurlu bir mizacın ya da uterusun kontrol edilemez sapmalarının değil, doğanın arzularına saygı gösterememenin sonucu olarak anlaşılabilirdi: Erkeklerden çok daha duyarlı olan kadınlar, bozuk ahlak kuralları ve uygarlığın aşırılıkları, kuruntu ve histeri etiolojisinin gösterdiği gibi, onların ruhlarını bozmaya, fizyolojilerini bozmaya ve aslında bütün vücutlarını bozmaya daha yatkındılar. Roussel'e ve tıp biliminin sosyal işlevini onaylayan daha sonraki yazarlara göre, sorun, kadının tüm sıkıntılarının, günahlarının ve hastalıklarının doğal rolünü, doğal işlevlerini reddetmesinden kaynaklandığını kanıtlamaktı: Raulin, *Les affections vaporeuses de sexe*'ten ([Dişi] Cinsin Kuruntulu Düşkünlükleri) endişeliydi; Tissot, mastürbasyonun korkunçluklarını betimledi; Bienville, nemfomani hayaletini gündeme getirdi ve Lignac, kadınların ve erkeklerin *L'état de mariage*'da cinsiyetlerin oynanması gereken rolü unutmaları durumunda, türün bozulma tehdidini savurdu.

Tıp, doğal determinizm adına, ideal kadını, artık sosyal düzenin kadınlara tahsis ettiği dar alana uyacak şekilde tanımlamaktaydı. Mutlu, sağlıklı kadın, tanımı gereği anneydi, erdemlerin ve ebedi değerlerin muhafızıydı.



üç

Ayrılıklar

Sohbetler ve Yayınlar

Sadece kraliçeler ve kâhineler gibi istisna kadınlara kamusal bir ses izni verilirdi; fakat kadınların kendi aralarında konuşabildikleri birkaç ortam vardı. Kuyunun etrafında, bir çıkrığın başında, değirmende, yeni doğum yapmış bir annenin yatağında kadınlar, doğurganlıktan krallığa kadar uzanan konuları tartışırlardı. Buralarda, erkek yazarların kitaplarına başlık yapmak için gasp edecekleri kadar ilginç "kadın sırları"nı birbirlerine açarlardı; on altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde erkeklerin hafif "dedikoducular"ın "gıdaklaması" *(caquet)* olarak değersizleştirdikleri sohbetler buralarda yapılırdı. Fakat tehlikeler de vardı: Bir çıkrık, aniden bir cadı kovanı gibi görünebilirdi; yerel aile siyasetini aşırı sert eleştiren biri, dedikoducuları tarafından bir "dırdırcı" diye kınanabilir ve köy havuzuna atılabilirdi.

Erkekler ve kadınlar da, çiftlik evinin şöminesinde ve şatonun büyük odasında yerleşik geleneklere uygun olarak birlikte konuşurlardı. Köylüler için toplantı (*veillée* ya da gece toplantısı) kış aylarında gerçekleşirdi: Aletler onarılırken ve bekârlar, büyüklerin dikkatli gözleri altında flört ederken, başlıca öykü anlatıcılar kadınlardı. Soylular için, sohbet, bilmece ve jest oyunlarıyla Geç Ortaçağ saray aşkı, kocalar ya da talipler askeri faaliyetlerden ya da diğer işlerden eve döndüklerinde gerçekleşirdi.

On altıncı yüzyılın sonunda kadınlar yeni bir sohbet ortamı ve kurumu, Claude Dulong'un denemesinin konusu olan salonu icat ettiler. Soylu ya da soylu olmuş ailelerden kültürlü ve çok okuyan kadınların yönettiği kentsel bir toplanma yeri olan salon, aşk, edebiyat, siyaset ve ilgilerini çeken her şey hakkında konuşmak üzere erkekleri ve kadınları bir araya getirmekteydi. Dulong, sohbetlerin savaş alanları ya da mahkeme salonları duygusundan uzak "uygar" ve kibar olsun diye kadınların iç mekânı ve mobilyaları nasıl yeniden tasarladıklarını ve Précieuse'lerin, Molière alay etmesine rağmen, yeni, kendiliğinden ve müstehcen göndermelerden uzak bir dil yaratmak için nasıl

mücadele ettiklerini gösterir. Fontainebleau ya da Versailles'daki sohbetlerden farklı olarak, atamalar, üst tabaka evlilikleri ve diğer siyasal konularla ilgili salon tartışmaları, kralın kulaklarından uzak yapılabilirdi. Kadınların pek ulaşamadıkları üniversitelerde ya da yeni kurulan akademilerdeki tartışmalardan ve derslerden farklı olarak, felsefi ve bilimsel konularla ilgili salon tartışmaları resmi eğitim bakımından eşit olmayan, fakat bilme ve anlama tutkuları bakımından eşit insanları bir araya getirmekteydi. Salonlar, yeni gelenlerin ve yeni düşüncelerin ev sahibesinin izniyle kendilerine yol açabildikleri entelektüel ve sosyal terfi mekânlarıydı. Protestan İngiltere'nin daha ketum atmosferine taşınan salonlar, Katolik Fransa'da oynadıkları rolün aynısını oynadılar. En önemli *salonnière*'lerden bazılarının asimile olmuş Yahudi kadınlar olduğu geç on sekizinci yüzyıl Berlin'ine taşınan salonlar, Yahudiler ile Hıristiyanların karışmasına olanak sağladı.

Başarılı bir salonun etkinlikleri, yeni elyazmalarının okunmasını ve yeni yayınlara abonelik ve hamilik kazanmayı da kapsamaktaydı. Kadınların yayınları, elbette, on yedinci yüzyılda bir yenilik değildi: Ata arayan kadın yazarlar için bir esin kaynağı olan Christine de Pisan'ın düzyazılarının ve şiirlerinin çoğu gibi, rahibelerin yazıları ve oyunları da on altıncı yüzyılda baskıya girmişti. On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, Avrupa'nın birçok kesiminde edebi ve ibadetle ilgili eserlerin kapaklarında kadınların adları vardı. Herhalde en önemlisi, öykü anlatma türünün yeniden yapılanması biçiminde her masalı izleyen canlı tartışmalarıyla, Marguerite de Navarre'ın *Heptaméron*'uydu.

Sonraki iki yüzyılda kadınlar, Hannah Woolley'in yemek tarifi kitaplarından Emilie du Châtelet'nin ateşin doğası üzerine tezine, Elizabeth Carter'ın Epictetus çevirisinden ve Elizabeth Elstob'un Anglosakson gramerinden Marie-Charlotte de Lézardière'in eski Fransız hukuku ve siyasal kurumlarıyla ilgili incelemesine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsayan konularda yayın yaptılar. Madeleine de Scudéry ile Mme. de La Fayette'in Fransız romanına katkıları o kadar anlamlıydı ki, türün hem yandaşları, hem karşıtları kökenini kadınlara bağlamaktaydılar. On sekizinci yüzyıl

İngiltere'sinde Frances Burney'in *Eveline*'ı ve diğer romanları çok sayıda basıldı ve ona ün ve kendisini ve çocuklarını geçindirecek iyi bir gelir kazandırdı.

Claude Dulong, kadın yazarların basiretli bir konformizme kapıldıklarını öne sürer: Yayınlarında kadın kahramanlar hep erdemli ve mütevazıydı ve toplumun yapılarına meydan okunmazdı. Erken modern dönem boyunca tüm alanlarda eser veren kadın yazarların, kadın kalemlerin karşı karşıya kalabilecekleri alaya alınma konusunda kaygılı oldukları kuşkusuz doğrudur. Kitaplarına ek koruma sağlamak için çoğunlukla bu kitapları başka kadınlara adamaktaydılar. Yine de, *Heptaméron*'un ve Mary de la Rivière Manley'in romanlarının sayfalarında çapkın kadınlara rastlanabilir; Aphra Behn'in *Oroonoko*'su, köleliğin acımasızlıklarına karşı yazılan ilk romandı; Sarah Scott'ın *Millenium Hall*'ü ve Marie Anne de Roumier Robert'in *Les Ondins*'i sarsıcı kadın ütopyalarıydı. Kadın yazarlar, eril olan tarih yazma alanına girmek için romanı ya da ünlü bir kocanın biyografisini kullandıklarında olduğu gibi, isyanlarında bazen sinsi; Catherine Macaulay'ın British Museum'un okuma salonuna girmenin yolunu bulduğunda, yaklaşık 5.000 broşürden oluşan kendi araştırma koleksiyonunu oluşturduğunda ve *History of England*'ının kapak sayfasında kendisini hem Clio, hem özgürlük olarak resmettiğinde olduğu gibi, bazen cesur oldular.

Nina Rattner Gelbart'ın betimlediği kadın gazeteciler, süreli yayınlarına abone bulmaya ve sansürü atlatmaya çalışırken hem cesaret, hem girişimcilik becerisi sergilediler. İlke olarak kadın okuyucuları amaçlayan *Female Spectator* ve *Journal des Dames*, makaleler bir koca bulmaya ya da Rousseaucu anneliğin eğlencelerine adandığında bile, ciddi entelektüel çaba davasından asla vazgeçmediler. Mme. de Beaumer, bir eski rejim kadını için radikal olanakların örneğidir: Feminizmin, cumhuriyetçiliğin, yoksullara adaletin, masonluğun, hoşgörünün ve barışın bir savunucusu olan Beaumer, dergisini savunmak için sansür bürosuna giderken kılıç kuşandı.

N.Z.D. – A.F.

12

Sohbetten Yaratmaya

Claude Dulong

YAZILI SÖZDEN ÖNCE, konuşulan söz; yaratmadan önce, sohbet, yani salon. Neden? Çünkü salon, kadınların kendilerini özgürce ifade edebildikleri ender yerlerden biriydi. Salon sözcüğünün on sekizinci yüzyıla kadar ortaya çıkmamış olması fazla önemli değildir. Bizi ilgilendiren görüngüdür. Elbette, prensesler her zaman çevrelere ev sahipliği yapabilmiş, başlıca meşguliyetleri sohbet olan ve yapabiliyorlarsa konu önerip, konuşmayı seçkin temalara yönlendiren erkekleri ve kadınları etraflarına toplayabilmişti. Birçok kişi Ortaçağ'ın aşk saraylarına ve Rönesans'ın edebi ve felsefi çevrelerine aşinadır ve on altıncı yüzyılda, Fransa'da Marguerite d'Angoulême ile Marguerite de Valois'nın ve İtalya'da Isabelle d'Este ile Lucretia Borgia'nın (efsanenin aksine, Borgia'nın zekâsı, aşklarından çok daha önemliydi) etrafında toplanan grupların önemiyle ilgili genel bir kabul vardır.

Gelenek, on sekizinci yüzyılda ve sonrasında da devam etti: İngiliz Elizabeth, İsveçli Christina ve Weimar'lı Naip Düşes Anna-Amalia gibi kültürlü prensesler ve kraliçeler, saraylarını kültür merkezleri haline getirdiler ve şöhretli Madame Pompadur gibi kraliyet gözdeleri de onlara katıldı. Ne var ki, bu kadınlar, en başta mertebe olmak üzere, eleştiri dışı kalmalarını sağlayan birçok avantaja sahiptiler. Kültür merkezleri sarayın dışında, kentlerde ve kentlerin özel meskenlerinde gelişmeye başladıktan sonra salon ortaya çıktı. Bu değişim erken modern dönemde gerçekleşti, fakat Avrupa'nın bütün ülkelerini kapsamadı. Zira salon, erkeklerle kadınların iç içe karıştığı bir yerdi – öncelikli karakteristiklerinden, aslında varoluşunun nedenlerinden biri buydu. Bu nedenle, kadınlar üzerindeki dinsel ve sosyal kısıtlamaların en baskıcı olduğu yerlerde var olamazdı. Bu yüzden, en azından başka yerlerde tasavvur edilen şövalye ve saray kılığıyla İspanyol uygarlığı diğer ülkelerdeki ilk salonları büyük ölçüde etkilemiş olsa da, İspanyol salonları yoktu.

Gözlemciler bu farklılıkları fark ettiler ve eğer bunlar Fransız-

larsa, cinsi latifin hemen hemen hiç kapatılmadığı, "saygın özgür" (*bonnête liberté*) diğer cinsin ziyaret edilmesine izin verilen bir ülkede yaşamakla övünmekteydiler. Durumun böyle olmadığı ülkelerde, talihsiz sonuçlar söz konusuydu.

1630'larda o zaman İspanyol yönetimi altında olan Brüksel'de şair Vincent Voiture, kadınların belli zamanlarda balkonlarında görünmek dışında erkek hayranlarının ilgisine mazhar olmalarının hâlâ yasak olduğunu keşfetti. "Dürüstçe sohbet" bu nedenle olanaksızdı ve daha da kötüsü, tesadüfen ya da hileyle bir görüşme gerçekleştiğinde, bastırılan duygular kabarıp yüzeye çıkmaktaydı. Erkeklerin kadınları ziyaret etme fırsatları çok az ve kısa süreli olursa, incelikleri unutup hemen eyleme geçme eğiliminde olurlardı. Daha fazla özgürlüğün hoş görüldüğü İngiltere'de gözlemciler, yine de, hanımların akşam yemeğinin sonunda, erkekleri kendi aralarında çene çalıp içki içmekle baş başa bırakıp geri çekilmelerini gerektiren göreneğe üzülmekteydiler. Bu görenek, düşüncelerden çok brendi şişesinin elden ele dolaşmasını teşvik etmekteydi.

Kibar insanlar, toplumun belli bir ahenge sahip olabilmesi için kadınların elzem olduğuna inanmaktaydılar. Kadınlar, bir salondan, erkeklerle bir arada olmanın hazzından ve hoş bir flört ihtimalinden fazlasını beklemekteydiler. Genç bir kadının sosyeteye ilk çıkışına, uzun bir süre "dünyaya giriş"i olarak işaret edilmiş olması kuşkusuz anlamlıdır. Bu ifade erken modern dönemde, kadınlar için ailenin, okulun ve manastırın öğretemediği şeyleri öğrenmenin tek yolunun, daha geniş kültür dünyasına girme olanağı sunan belli bir toplulukla ilişki kurmak olduğu bir zamanda ortaya çıktı.

On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar yüksek sosyete, bir uygarlık aracı (daha sonra salt bir gölge oyuna indirgenen) hizmeti gördü. Örneğin Fransa'da, büyük kentlerde bile kadınların yüzde 50'sinden azı adını yazabiliyordu. Ne var ki, salonlarda bu azınlığın çoğunluğu bir elit haline geldi – bu elit olmasaydı, diğer kadınların büyük çoğunluğu yoksun oldukları ve istedikleri şeyleri herhalde kavramazlardı. Erkekler tarafından ve erkekler için yaratılmış bir toplumda, değişim, bizzat kadınlar dışında nereden kaynaklanabilirdi ki?

"Kabalığa Karşı Bir Koalisyon"

Salonlar, sadece kadınlar için değil, kadınların kendilerini eğitirken eğittikleri, sadece kendi zevki peşinde koşan, geçmişte yaşayan ve zamanın bir feministinin açıkça belirttiği gibi, kocasının yatağını başka birininkinden ayırt edebilen kadının bilmesi gereken her şeyi bil-

diğine inanan erkekler için de gerçek bir okuldu. Gerçekten adına layık ilk salonların, on yedinci yüzyılın başında Fransa'da ortaya çıkmış olması tesadüf değildi.[1] Otuz beş yıllık iç savaş, Fransa'yı mahvetmişti. İçgüdü üstün gelmiş, ahlak kuralları susmuş, cehalet trajik düzeylere ulaşmıştı ve bütün bu kötülüklerin ilk kurbanları kadınlardı. Durumun düzeltilmesi gerekiyordu ve salonların görevi, Maurice Magendie'nin sosyal tarzlar üzerine kapsamlı tezinde incelediği "hamlığa karşı koalisyon"un parçası olarak görülebilir.[2] Yeniden canlanan Karşı-Reformasyon Kilisesi, geri gelen merkezi yönetim, filozoflar ve ahlakçılar, Fransızları eğitme ya da daha doğrusu kapsamlı bir yeniden eğitme çabasında rol oynadılar. Bu girişimin güdüleri ve yöntemleri değişik olduğu kadar, bir tek ortak payda da vardır: İnsanlara içgüdülerini kontrol etmeleri ya da en azından ölçülü bir biçimde dışa vurmaları öğretilmeliydi. Sayısız didaktik eser, ahlaki amentüler aşılamakta ve memnun etme, yazma ve sohbet etmeyle, bu dönemde ve aslında yüzyıl boyunca "uygarlık" üzerine yayımlanan birçok yazının da teşvik ettiği sanatlarla ilgili öğütlerle birlikte bir *honnête homme* portresi sunmaktaydı. Bu iyi sosyal davranış ideali salonlar için temel ideal olarak kalacaktı ve edebiyat adamı Voltaire, "İnsan önce dünya adamı, sonra edebiyat adamı olmalıdır" gözleminde bulunmaktaydı.

Kadınlara saygı, görgü teorisyenlerinin gözetilmesi gerektiğine inandıkları kurallardan biriydi; fakat romantik yanılsamaya dayalı gelişen salonlar, saygıdan fazlasını istemekteydiler. Ciddi incelemeler yapmaları engellenen genç kadınlar, diğer kitaplardan çok daha fazla tabu olmalarına rağmen kurgusal eserlere geri döndüler. Kurgusal, harikulade ve fantastik olandan zevk alma, dadılar ve hizmetçiler tarafından ailelerinden habersizce anlatılan eski halk masallarıyla kızlara aşılanırdı. Ve yetişkin olarak yaşamın sert gerçeklikleriyle (tiran ebeveynler, zoraki evlilikler, zalim âşıklar (eğer bir âşık tutmaya cüret etmişse)) yüzleşmek zorunda kaldıklarında, bu zevk olduğu gibi kalırdı. Bazıları, dua kitaplarıymış gibi kapladıkları romanları yanlarında kiliseye götürürdü. Bunlar elbette, düş kurma ihtiyacını gidermeye uygun aşk maceralarıyla ilgili romanlardı. En barbar çağlardan ve en vahşi bölgelerden erkek kahramanlar, ulaşılmaz kadın kahramanların aşkına özlem duymakta ve bu aşk için ölmekteydiler ve bu kadın kahramanlardan biri, zalimin pençesine düştüğünde bile, onu sonunda son derece sefil bir duruma düşürmekteydi.

Bu romanlar, oldukça karışık bir biçimde, on yedinci yüzyılın başında Honoré d'Urfé'nin muazzam bir uluslararası başarı elde eden kaçış romanı *Astrée*'nin yeniden canlandırdığı uzun bir idealizm geleneğinden yararlandılar. Tüm maddi kaygılardan uzak çoban kız-

ları ve erkekleri konu alan, bugün bize sıkıcı ölçüde uzun gibi gelse de o zaman çekici ve hoş görünen bir üslupla yazılan *Astrée*, Yeni-Platoncu bir mesaj iletmekteydi: Aşk, her şeyi fetheder. Fakat herhangi bir aşkın yapacağı gibi değil: Şehvetin önemi yoktur. Bu dünyanın yaratıklarında sevdiğimiz şey, ruhlarımızın özlemini çektiği ve belli belirsiz birleşmeye heveslendiği bir idealin, ilahi güzelliğin yansımasıdır. Kadınlar, bu idealar dünyası ile fiziksel dünya arasındaki aracılardır. Erkeklerin *mistresse*'leridirler (sözcüğün ilk anlamıyla *sahibe* anlamında, bozulmuş ikinci anlamıyla *metres* anlamında değil) ve kadınların yardımı olmadan erkekler kusursuz aşka ulaşmayı umamazlar.

Bu idealizm, elbette, çok azı Platonik aşka dönen pek çok okuyucunun aklından geçmedi. Fakat *Astrée*, onlara memnun etme ihtiyacı ve bunu yapmanın güçlüğü hakkında tüm ders kitaplarından ve yazılardan fazlasını öğretti. Onda duygunun, davranışın ve dilin kuşkulanılan ya da her durumda unutulan inceliklerini keşfettiler. Aşk, en iyi eğitimi sunmaktaydı. Kadın hazzın değil, fethin bir nesnesi haline geldi ve bu fetih, kurallarına değişik içtenlik dereceleriyle saygı gösterilen bir ritüele uygun gerçekleşmeliydi. Salonların kibarlığa kattığı şey, *galanterie*'ydi, sadece kadınlardan ve kadınlar için edinilebilen, fakat etkisi belli bir elitin tüm davranışlarını kapsayacak şekilde hızla genişleyen flört inceliği, zarafet ve çekicilikti. Bu yüzden "centilmenlik" (*gallantry,* burada sınırlı anlamında, "kadınlara gösterilen kibar, uygar ilgi" anlamına gelen Fransızca *galanterie*'nin İngilizce eşdeğeri olarak kullanılmakta), bu elitin her karşılaşmada ayırt edici karakteristiği haline geldi; öyle ki, ahlak kuralları kuşku götürmeyen Fénelon gibi bir din adamı bile, "centilmen bir hava"ya sahip olmakla onurlandırılabilirdi.

"Ev Sahibeleri" ve Salonlar

Kadınların durumu öyleyken, ilk salon sahibeleri nereden geldiler? Bu kadınlara ahlak kurallarının, görgü kurallarının ve zevkin hakemleri gibi davranma yeteneğini kazandıran neydi? Kadınlara hak ettikleri yeri, yani birinci sırayı vermeyen hiçbir uygarlığın adına layık olmadığını erkeklere söyleme cüretini nereden buldular? Elbette bu kadınlar, doğdukları aile, servet ya da her ikisi tarafından kollanan Parisli kadınlardı ve kocaları ya özellikle liberal ya ölü ya da uzaklardaydı. Bazıları (Mlle. de Scudéry gibi), ortalıkta kendilerini kontrol altında tutacak ebeveynleri bulunmayan, evde kalmış kızlardı. Fakat bu bağımsızlık, zorunlu olmasına rağmen yeterli değildi. En az bir sa-

lon sahibi olmayı düşünecek kadar kültürlü de olmalıydılar ve on altı ila on sekizinci yüzyılın kültürlü kadınları, öyle olmak için her fırsattan yararlanmayı tercih eden, marifetlerini (diğerleri bir aşk entrikasını gizlemek için kullanırken) kendilerini eğitmek için kullanan kadınlardı. Birçoğu, insan bilimleriyle ilgili ilk bilgilerini, genç kızken bir köşede oturup erkek kardeşlerinin derslerini dinleyerek edinmişti. Genç XIV. Louis'nin mürebbiyesi Mme. de Brassac, Latinceyi böyle öğrenmişti. Fakat kendi iradesiyle okumaya devam ettiği için, eski Roma yazarlarını özgün haliyle ve o sırada bilgi içeren tüm eserler Latince yazıldığı için diğer birçok kitabı okuyabildi.

Bu bakımdan Protestan kadınlar, Katoliklerde olmayan bir avantaja sahiptiler: Bir Protestan kadın, din adamı bir babaya ve dolayısıyla eski dillerin bilgisine ve kitap okumak için izinli ya da izinsiz yararlanabileceği bir kütüphaneye sahip eğitimli bir erkeğe sahip olacak kadar şanslı olabilirdi. Protestan kentlerde tüm mesleklerden bireylere ait kütüphanelerin sayısı, Katolik kentlerdekinden üç kat fazlaydı. Kuşkusuz bu kütüphaneler, büyük ölçüde ve bazı durumlarda tamamen dinsel eserlerden ve kutsal metinlerden ibaretti. Fakat, Protestanların dinsel görevlerini yerine getirirken okumak zorunda oldukları tükenmez kaynak İncil, dinsel konuların dışında, meraklı kadın okuyucuların ilgisini çekecek çok şey içermekteydi. Shakespeare zamanının ve daha sonrasının İngiltere'sinde eğitimli ve güzel konuşan genç kadınların fazla olmasının nedeni belki de bu görüngüdür. Gerçekten de Shakespeare'in eserleri, retorik yarışlarında bu tür kadınların becerilerini ve korkusuzluklarını ölçmemize olanak verir. Kuşkusuz I. Elizabeth örneği de, İngiliz kadınları zekâlarını sergilemeye teşvik etmiş olabilir. Elbette Elizabeth'ten sonra durum değişti ve ancak on sekizinci yüzyılın ortasından sonra, İngiliz kadınlar Fransız anlayışına uygun salonlar başka bir deyişle insanların sadece zihinsel haz arayışıyla geldikleri salonlar kurmayı becereceklerdi.

Fransız salonu modeli, sosyete ev sahibesinin arketipi Marquise de Rambouillet tarafından oluşturuldu. Kariyerine çok sayıda avantajla, en başta da kızının eğitimini ihmal etmeyen zeki ve görgülü bir İtalyan anne avantajıyla başladı. Dolayısıyla iki dil biliyordu ve daha sonra, edebi kültürünü geliştirmek için İspanyolca da öğrendi. Zekânın yanı sıra, gerçek bir dost müptelası kalbi de vardı. Tüm bu niteliklerin üstüne, belki de seven ve takdir eden bir koca şansına sahip olduğu için, lekesiz bir üne de sahipti.

Salonu, bir ölçüde içinde bulunduğu koşulların ürünüydü. Çok kaba bulduğu için IV. Henri'nin sarayından kaçmıştı. Hassas yapılı Marquise, sarayın "baskı"sına daha fazla dayanamazdı. Daha son-

ra, kocasının Richelieu döneminde kısmen itibardan düşmesi, yarı emekliliğine katkıda bulundu.

Kendi evinde kendi zevkine uygun bir saray kurmayı aklına koyan Mme. de Rambouillet, eşi görülmemiş bir dikkat ve özen gösterdiği dekorla işe başladı. *Hôtel*'inin, orta merdiven yerine, konuk kabul etmeye uygun odalara açılan bir yan merdiveni vardı. Epeyce konuşulan diğer yeniliği, cumbaydı; cumbayı Mme. de Rambouillet icat etmese de. O zamanın evlerinde genellikle, birden fazla amaç için kullanılabilen odalar vardı ve bu tür odaların, çoğunlukla bir yatak yeri olarak kullanılan ve bir perdeyle gizlenen bir cumbası olurdu; bu cumba, *ruelle* ya da yatak ile duvar arasındaki mekân ile birlikte, aksi takdirde gayri şahsi olan bir mekânda bir tür özel alan yaratmaktaydı. Bu mahrem alan sadece uyuma, sevişme ve ibadet için, fakat gömme dolapların ve bazen kasaların eklenmesiyle, kâğıtları, kitapları ve değerli kişisel eşyaları saklamak için de kullanılırdı. Mme. de Rambouillet, onu hem ateşin sıcaklığından, hem güneş ışıklarından uzak durmak zorunda bırakan tuhaf bir rahatsızlığı (bir termo-anafilaksia vakası olarak görülen) olduğu için, cumbasını salonunun merkezi haline getirdi. O zamanki evlerin korkunç soğukluğu, başkalarının yaptığı gibi ateşin yanı başında oturamayan bir kadın için ciddi bir sorundu. Mme. de Rambouillet, cumbasında kalmayı tercih etti.

Dikkate değer sayıda on yedinci yüzyıl ev sahibesi hastalıklıydı ya da zamanın rahatsızlıklarına ve daha sağlıklı çağdaşların bilmedikleri binlerce küçük hastalığa daha fazla açık, aşırı duyarlı ve hassas yapılı kadınlardı. Mme. de Sablé zekâsı kadar, hastalıktan sakınmak için aldığı ve gülünç sayılan önlemlerle de ünlüydü. Dostu Mme. de Maure gibi, uykusuzluk da çekmekteydi ve iki kadın, hastalık bulaşmasından o kadar ürküyordu ki, birlikte yaşadıklarında bile, ne olur ne olmaz biri ufak bir soğuk algınlığına yakalanmış olabilir diye odadan odaya haberleşmek için ulak kullanırlardı. Mme. de La Fayette yarı münzevi bir yaşam sürdü ve uzak durmaktan zevk aldığı hastalıklarıyla ilgili gerçekleri bilmeyen bazı kişiler, dışarıya çıkmak istememesini deliliğine bağladılar. Arabasını cam pencerelerle donatan ilk kişiler arasındaydı; zira gündüzleri, arabanın kapılarındaki açıklıklar, rüzgâra, soğuğa ve yağmura karşı korunaklı olmadığında çok ıstırap çekmekteydi.

Proust'un Dr. de Boulbon'u bu kadınların, "yeryüzünün en iyi insanları olan o muhteşem ve kederli aileye" yani, dünyanın "onlara ne kadar borçlu olduğunu, bu borcu vermek için onların ne kadar ıstırap çektiklerini bilmeyecek" nevrotik aileye mensup olduklarını söylerdi. Proust, yaratma hastalığına yakalanan yaratıcıları,

sanatçıları düşünüyordu. Fakat yaratamayanların ve bunun yerine bir sohbetle yetinmek zorunda kalanların ıstırapları daha keskin değil miydi? Bir Mme. de Rambouillet'nin ya da bir Mme. de Sablé'nin aşırı duyarlılığının, alerjilerinin ve fobilerinin nedeni bu olabilir.

Mekânlar ve Dekorlar

Bir moda başladıktan sonra, çoğunlukla bir zorunlulukta yatan kaynağı unutulur. On yedinci yüzyıl *burjuvaları* yataklarında ya da cumbalarında konuk ağırlama alışkanlığı edindiklerinde, kuşkusuz, soğuktan korunmaktan ve yorulmamaktan çok, aristokrasinin *grand dame*'larını taklit ediyorlardı. Bu yataklar ziyaret amaçlı yapılmamış olabilirler; yine de, üstü gölgelikli, örtülü, fırfırlarla, perdelerle ve dantellerle süslü ve bazı durumlarda tüyle kaplı sütunlarla donatılmış anıtlardı. Bununla birlikte, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında, mefruşatın geri kalan kısmı nispeten yalın ve sıradandı. Masalar, sandıklar, gömme dolaplar ve en zengin evlerde ağaç ve fildişi kakmalı, çok çekmeceli dolaplar vardı. Oturmak için açılır kapanır sandalyeler kullanılıyordu. Yeni moda olan koltukların hâlâ düz, yüksek arkalıkları vardı; fakat oturaklar gibi dolguydular ve bu nedenle, adını kadınların üzerinde oturup "gıdaklamak" (*caqueter*, erken on yedinci yüzyıl kadın düşmanlarının kadınların sohbetlerine verdikleri adla) için kullanmaları olgusundan alan ve koltuğun atası olan *caquetoire*'a göre büyük bir ilerlemeydi. Bu mefruşat, dönemin gravürlerinin tanıklık ettiği gibi, geometrik bir katılık izlenimi vermekteydi.

Mme. de Rambouillet'nin, bu dekoru canlandırma becerisi vardı. Akıllıca eklemelerinden bazıları bize o kadar tanıdık gelir ki, birilerinin bunları icat etmek zorunda kaldığını unuturuz. Örneğin, "yatak odasında bir bahar havası yaratmak" için mobilyaların üzerine biblolar, vazolar ve çiçek sepetleri koymayı düşünen ilk kişiydi. Bir çağdaşa ait olan "yatak odasında bir bahar havası yaratma" sözleri, birkaç mutlu ayrıcalıklının betimlemede güçlük çekecek kadar yeni bir atmosferi yaşama sevincini yansıtır. Mme. de Rambouillet doğayı severdi. Doğanın bağışlarını paylaşamayan Mme. de Rambouillet, sadece pencereden dışarı bakıp avlusunda ektiği çime bakmakla ya da yeni bir alışkanlık olan Paris'in orta yerinde ot kurutma lüksüne dalmakla yetinmedi. Bahar geldiğinde, bütün evin mevsimi yansıtmasını istedi. Duvarlarını koyu tahta kaplamalarla ya da Cordovan deriyle kaplamak yerine, canlı renkleri çiçek buketleriyle boy ölçüşen goblenler astı: Yeşil, altın sarısı ve kızıl renkler

ağırlıktaydı ve evin sahibesinin yatak odası, gök mavisiydi (özgün "Mavi Oda"). Önemli sanatçıların tabloları ve yakın dostların portreleri bu parlak arka planın üzerinde durmaktaydı; fakat resimler, o zaman âdet olduğu gibi, birbirlerine bitişik asılı değillerdi. Tüm nesneler seçkin ve bir uzmanın emin içgüdüsüne uygundu: Venedik vazoları, Çin porselenleri, Antik mermer ve ince altın işi eserler, tümü aynalara yansıyordu (bir yenilik) ve çokyüzlülüğüyle mumların ışığını yumuşatan ve dağıtan kristal avizelerle aydınlatılmaktaydı (başka bir yenilik).

Mekân ve Davranış

Böyle bir ortamda kim bir tavernadaymış gibi davranmayı düşünürdü? Konukların benimsedikleri şiirsel takma adlar da, sohbete *centilmen* bir hava katardı. Bir kişi Arthénice, Icas ya da Léonide adını almayı tercih edince, bir Pierre ya da Pierrette gibi konuşmaz ya da yanıt vermezdi. On sekizinci yüzyılın başında sarayda gördüklerinden çok daha fazla saygı gördükleri salonların değişmez müdavimleri olan şairler, bu yeni modada önemli bir rol oynadılar. Mme. de Rambouillet'ye Arthénice adını (Hellen tınısına rağmen, aslında ilk adının, Catherine, anagramı olan bir ad) bulan kişi Malherbe'di.

Şairler ve genel olarak yazar-çizerler, başka amaçlara da hizmet ettiler. Hanımefendilerin gönüllü hocaları gibi davrandılar; en son eserlerini onların evlerinde okudular; sohbetlere konu sağladılar. Fakat, üsluplarını ve bir ölçüde düşünce tarzlarını ıslah ederek, sadece davranışlarında değil, eserlerinde de uygun standartları sürdürememeleri durumunda, dışlanabilirlerdi. Gençliğinde taşlama antolojilerine müstehcen beyitler yazmış olan Malherbe, şimdi, Philippe Desportes'un şu dizelerini kınamaktaydı:

> O vent qui fait mouvoir cette divine plante,
> Te jouant, amoureux, parmis ses blanches fleurs
>
> Ey bu ilahi bitkiyi hareket ettiren rüzgâr,
> Sen âşık, onun beyaz çiçekleri arkasında oynaşırsın.

"Ahlaksızca!" diye suçluyordu Malherbe. "Ne demek istediğimi herkes yeterince biliyor." Aslında bu beyitte ahlaksızlık bulmak için şeyleri en kötü yönüyle görmeye hazır bir kafa gerekir. Fakat Malherbe'in çağdaşları ve aslında hatalarından arınmadan önce kendisi de tam da böyle bir kafaya sahipti.

Corneille'in kuruntuları da eşit ölçüde fikir vericidir. Büyük adam, edepsizce konuşmaktan hiçbir zaman çekinmemişti. Yine de *Examen de Polyeucte*'te (*Polyeucte*, ilk okunduğunda *hôtel* de Rambouillet'yi çağrıştıran bir oyun olmak üzere) şunları yazdı: "David ile Bathsheba'nın hikâyesini açıklamak zorunda kalsaydım, çıplaklık imgesi dinleyenin zihninde uyarıcı bir izlenim yaratmasın diye, bir çeşmede yıkandığını görünce ona nasıl âşık olduğunu betimlemezdim; bunun yerine, bu aşkın onun kalbini nasıl ele geçirdiğini tartışmadan resmederdim."

Kuşkusuz, Richelieu'nün "edepsiz hareketleri ve müstehcen sözleri" yasakladığında Fransız tiyatrosuna dayattığı dışsal sansür ile birleşen bu kendi kendini sansürün sonucu, tümden kötü değildi; zira klasik denilen trajediye yol açtı ve davranış komedisinin farsa üstün gelmesine yardım etti. Bu eğilim, kadınların tiyatroya gitmelerine izin verilmesine ve dolayısıyla bir kültür biçimine ulaşmalarına da yol açtı. Fakat diğer şiirsellik biçimleri, bu kısıtlamalardan zarar gördü. Fransız lirik şiiri, salonların diktelerine uzun bir süre uymakla çok şey kaybetti. Oyun yazarları izleyicilerini (özellikle de kadın izleyicileri) doğru imgelerle "uyarmak"tan korkmaya başlayınca ve her türlü duyumsallık sahneden kovulunca, yazma cisimsizleşip soyutlaşır ve şairler, güçlü duygu yokluğunu telafi etmek üzere yaratıcı hayal gücüne yaslanmak zorunda kaldıkları için, inanılırlığını yitirir. Sonuç, bir ince zekâ ve madrigaller uygarlığıdır; Montausier'nin on dört yıl boyunca peşinde koştuğu Mme. de Rambouillet'nin büyük kızı Julie d'Angennes'e verdiği on altı oyunluk bir antoloji olan *La guirlande de Julie*'nin (Julie'nın Tacı) simgelediği bir uygarlık.

Bununla birlikte salonlar, sevişmesiz aşk sanatını savunmakla ve geliştirmekle suçlanmalı mıdır? Aşka biraz sanat katılabileceğini hiç düşünmemiş insanların, bu alıştırmalara ihtiyaçları vardı. *Galanterie*, her kadına sevilen kadın gibi davranma anlamına geldiyse, bu, sevilen bir kadına herhangi bir kadın gibi davranmaktan daha iyiydi. İlk salon sahibeleri önemli bir iş başardılar: Beş ila altı ay boyunca kadınsız kaldıkları savaş alanlarından yeni dönen patavatsız savaşçıları zapt ettiler ve yatağın kenarında durmalarını sağladılar. Bu erkeklere, uyuma cumbasından sohbet cumbasına giden yolu gösterdiler.

Précieuse'ler: Bilme İstenci

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında, en azından Fransa'da salonlar, modayla ve paralı burjuvazinin yükselişiyle birlikte çoğaldılar. Bu salonların doğası değişmedi: Erkeklerden ve kadınlardan oluşan

seçkin bir topluluğun ahbaplık edebildiği mekânlar olarak kaldılar ve hâlâ, bir tür entelektüel simsarlık işlevi görme niyetindeydiler. Fakat zekânın rüzgârları yoğunluk ve yönelim bakımından değişti. Bilimsel ilerleme, yeni merakları kamçıladı. Daha 1662'te Jacques Bénigne Bossuet, "İnsan, dünyanın yüzünü hemen hemen değiştirmiştir" diye yazabildi. Bu iş, hâlâ sadece birkaç deneyden ve dindar bir polemikçi olarak yeteneğinden ötürü tanınan Pascal bir yana, Galileo, Kepler ve Descartes gibi erkekler tarafından başarılmıştı. Dogmatizme ve kibire batan üniversite, kutsal Antiklerle çelişen her şeye (ve dolayısıyla yakın zamanın tüm buluşlarına) düşman kaldığı için, araştırma ruhu, yeni teorilerin yorumlandığı ve yazarların korundukları özel çevrelerde gelişmekteydi. Kadınlara sadece bu meraklar değil, bir ölçüde yasak meyvenin cazibesi de çekici gelmekteydi; zira bilimsel konular, almalarına izin verilen öğretimden dışlanmaktaydı. Yüzyılın sonunda Fénelon, manevi rehberliğini yaptığı bir kadına şu kelimelerle yazıyordu: "Geometrinin şeytani cazibesinin seni yoldan çıkarmasına izin verme." Salonlara fizikçilerin, hekimlerin ve astronomların yanı sıra artık geometriciler de kabul edilmekteydi. *Les femmes savantes*'taki Philaminte, evine bir teleskop kurdurttuğunda sadece en son modaya uymaktaydı. Hanımefendiler kimyadan bile tiksinmiyorlardı ve Paris'te, Fontenelle'e göre "bir odadan çok bir hücre ve neredeyse büyülü bir mağara olan, sadece fırınların ışığıyla aydınlatılmalarına" rağmen, ünlü Nicolas Lémery'nin laboratuvarı gibi laboratuvarlara girmekten bile korkmuyorlardı.

Yine de, edebiyat, güzel dil ve soylu duygular salonların temel ilgisi ve pek çok sohbetin malzemesi olarak kaldı. Bunlar özellikle, söylendiğine göre kendilerinden başlamak üzere değersiz birçok şeye değer atfettikleri için 1654'te *les précieuses* (değerliler) adı verilen kadınların salonlarında egemen konulardı. *Précieuses* adı, elbette bir erkek ironisiydi ve koşulları hesaba katamayan bir ironiydi.

Précieuse'ler ortaya çıktığında bir sona yaklaşan Fronde, salonların idealizmine ağır bir darbe indirmişti. Elbette dört yıllık iç savaş, otuz beş yıllık dış savaştan daha az tahribat yapmıştı; bu nedenle, yüzyılın başında olduğu gibi yeniden başlamak diye bir sorun yoktu. Fakat kibarlık davası tekrar savunulmalıydı; çünkü bu olayla birçok yanılsamasından kurtulan aristokrasi arasında belli bir sinizm hissedilmeye başlanmıştı. Kadınlar, özellikle de üst kesimden soylu kadınlar Fronde'da önemli bir rol oynamış olmalarına rağmen, bundan ötürü acı çektiler. Erkeklerini merkezi yönetime karşı savaşmaya teşvik etmekle ve bazı durumlarda kendileri silah kuşanmakla romanların kadın kahramanları gibi davrandıklarına inanmışlardı ya da

inanmak istemiş ve başkalarını inandırmaya çalışmışlardı. Fakat devletin üstün çıkarlarına karşı kendi maddi ya da sınıfsal çıkarlarını savunmaktaydılar ve birçok durumda maharetli Mazarin, fikirlerini değiştirip vazgeçmelerini sağlamak için sadece avuçlarına birkaç kese altın koymak zorunda kaldı. Ne olursa olsun, Mazarin "bugün bir krallığı akıllıca yöneten kişinin, yarın, hiç kimsenin bir düzine tavuğu emanet etmeyeceği bir efendi olacağı"nı biliyordu. Öyle görünüyor ki, kadınlar, imajlarına aldırmadan nezaketi çiğneyerek kendi içgüdülerine kapılmak için yaygın düzensizlikten yararlanmıştı. Bu yüzden bu imaj geri getirilmeliydi, kadınların tapınma bir yana düşünme ve elbette bağımsızlık ve öğrenme hakkı teyit edilmeliydi. Daha sonra, *özenticilik* sözcüğüyle ilişkilendirilen çağrışımları unutmalıyız. Précieuse'ler, tarihsel olarak bir feminizm biçimini temsil etti. Fronde'un ardından, kendilerinden öncekilerin yaptıkları sallantılı fetihleri tehdit eden bir zihin durumuna ve ortama karşı harekete geçme gereğini ve görevini hissettiler. Olasılıkla genel olarak kadınlar daha cesurlaştıkları ve özel olarak Précieuses, bir Mme. de Rambouillet'nin yüksek aristokrasisinden farklı, dolayısıyla hem daha savunmasız, hem daha hırçın toplum kesimlerinden geldikleri için, bu tepki eşi görülmemiş bir şevkle ifade edildi.

Kadınların sosyal ve cinsel bağımlılığı birinci kaygıydı. İşte Mlle. de Scudéry: "İnsan nefret etmek için evlenir. Bu yüzden gerçek bir âşık evlenmeden asla söz etmemelidir; zira bir âşık olmak, sevilmeyi istemektir ve bir koca olmak, nefret edilmeyi istemektir." Ya da *La précieuse*'de Başrahibe De Pure: "Bilinmeyen ve karanlık nedenlere aile çıkarlarına feda edilen, fakat bağlanan, boğazlanan bir köle gibi feda edilen masum bir kurbandım. . . . Beni Evandre'ın oğlunun yatağına gömdüler, daha doğrusu diri diri kefenleyip gömdüler." Anneliğe ya da "âşığın ödemi"ne gelince, Précieuse'ler, bundan sakınmak için evliliğin ilk çocuğun doğumuyla birlikte resmen sona ermesini, çocuğun bakımının anneye nakit ödeme yapan babaya bırakılmasını önerdiler. Pek çok erkek, çocuklarına yaşam veren kadınların bu kadar sık ölümü göze aldıklarını unutarak sadece soylarının devam etmesi için evlendiğine göre, neden olmasın?

Dişi cinsin yararına olan idealist tutumları geri getirmeyi isteyen Précieuse'ler, insan yüreğini diğer bütün çıkarların üzerinde tuttular:

> Dans un lieu plus secret on tient la précieuse
> Occupée aux leçons de morale amoureuse,
> Là se font distinguer les fiertés des rigueurs,
> Les dédains des mépris, les tourments des langueurs;
> On y sait démêler la crainte et les alarmes,

Discerner les attraits, les appâts et les charmes . . .
Et toujour on ajuste à l'ordre des douleurs
Et le temps de la plainte et la saison des pleurs.

Précieuse, daha gizli bir yerde aşk ahlakı dersleriyle sürekli meşguldür. Orada gurur kibirden, küçümseme aldırmamadan, cefa özlemden ayırt edilir. İnsan korku ve telaşı anlatmayı, cazibeleri, alımlılıkları ve büyüleri fark etmeyi öğrenir. . . . Ve her zaman acının düzenine, şikâyetin zamanına ve gözyaşları mevsimine uyar.

Burada Saint-Evremond, Fransızların aşk psikolojisini nasıl bir uzmanlık alanı haline getirdiklerini anlamamıza yardım eder. Zira Précieuse'leri harekete geçiren aşkla ilgili "sorular" ve "açıklamalar" sadece *La carte du tendre* gibi önemsiz eserlerle sonuçlanmadı. Özenticilik görüngüsü şaheserleri de etkiledi. Kuşkusuz, *Zaïde*'i ve *La Princesse de Clèves*'i yazmak için bir Mme. de La Fayette'in dehası, bilinci ve derin çaresizliği gerekliydi; fakat zevki inceltme ve zekâyı keskinleştirme olanağı sağlayan salonlara aşinalık da gerekliydi. Deneyimsiz bir kadın yazar, örgüsünü kurmasına, söz dizimini ve üslubunu düzeltmesine yardım edebilecek teorisyenlerle, gramercilerle ve zeki insanlarla başka nerede buluşabilirdi?

Précieuse'lerin söz dağarcığına gelince, konuyla ilgili bu kadar mükemmel eserden sonra, hicivcilerin resmettiği gibi konuştuklarına inanmak artık olanaklı değildir. Edebiyatta özenticiliğin cisimleşmesi olan Mlle. de Scudéry, gözlere "ruhun aynaları", ayaklara "acı çeken sevgililer", memelere "aşkın yastıkları", aynaya "güzellerin müşaviri", ya da sandalyelere "sohbetin avutucuları" asla demedi: Bu metaforlardan bazıları, onun zamanından çok önce kullanıldı ve güzel ifadeden çok söylemek zorunda oldukları şeyi ifade ederler. Bununla birlikte, Précieuse'lerin renksiz, ya da dile bahşettikleri bir sıfatı kullanırsak, *müstehcen* saydıkları sözcüklere karşı kampanya yürüttükleri doğrudur. Kaba fizyolojik gerçeklik kokan her sözcüğü ya da ifadeyi mahkûm ettiler: *crotter* (sıçma), *lavement* (lavman), *être en couches* (doğum sancısı çekmek). *Aimer* (sevme ya da hoşlanma) fiilini maddi ve manevi şeyler için kullanmayı reddettiler: *On aime sa maîtrese*, fakat *on goûte le melon.* (İnsan metresini sever, fakat kavunun "tadını çıkarır".)

Kanıtlar fıkra türünde olmalarına rağmen, kuşku yok ki, bazı *façonnière*'ler (yaygaracılar) erdem taslayıcılığında aşırıya kaçtılar ve bazı taşralılar (zira artık taşrada da salonlar vardı) aşina olunmayan şiirsel bir söz dağarcığını kullanmada üstünkörü davrandılar. Aslın-

da Précieuse'ler, dil sorunlarıyla ilgilenen kadınların eskiden beri eleştirildikleri şeyden ötürü, yani ilgilerinden ötürü eleştirilmekteydiler: Bu onların işi değildi. Fakat bu alanda da, kavganın şiddeti yüzyıl dönümünde arttı. Précieuse'ler, "eski üslupla savaşmak"la suçlandılar. Bu suçlama tamamen doğruydu ve bundan onur duymaktaydılar; ukala, eski ve teknik sözcükleri bir tarafa atarken sadece feminist olarak değil "modern" olarak da hareket ettiklerinin bilincindeydiler. Zira bu, *jargon*'un gerçek Précieuse'ler için ifade ettiği anlamdı, üslupları ya da genel olarak kadın üslubu değildi; bu üslupta, buluş ve özgürlük dedikleri şeyi, yani isabetli ve sahici bir kendiliğindenliği, Mlle. de Scudéry'nin Mme. de Sévigné gibi bir yazarda fark ettiği nitelikleri bulmaktaydılar. Bu tür nitelikler nereden kaynaklanıyordu? Kadınların zihinlerinin "tuhaf fikirlerle kösteklenmemiş" ya da "bilginin ilkeleri tarafında tüketilmemiş" olması olgusundan. Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue française*'de (1647), "Dille ilgili tüm kuşkularda kadınlara . . . ve araştırma yapmamış olanlara danışmak en iyisidir . . . çünkü doğrudan doğruya söylemeye ve duymaya alışık oldukları şeylere giderler" diye yazdığında kesinlikle aynı düşüncedeydi. Bu yüzden tarihin bir ironisiyle, kadınların Latince öğrenmekten alıkonulma talihsizliği, "kaba dil"in, yani ulusal deyişin soylu bir düzeye yükseltilmekte olduğu ve Descartes'ın, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*'ı *(Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Bulmak İçin Metot Üzerine Konuşma, 1944)* kadınlar anlayabilsin diye (bir filozof için dikkate değer bir yenilik) Fransızca yazdığı bir dönemde, bir şans haline geldi.

Ne var ki, bu tür yenilikler büyük adamların eseriydi ve küçük ruhlar kitlesi bunları uygun bulmamaktaydı. Vaugelas, dilin kuşkulu noktalarında kadınlara danışılması gerektiğini söylediği için aptal damgası yedi ve tezi, Vaugelas'nın tartışma konusu yaptığı sava dayanılarak çürütülmeye çalışıldı: Kadınlar retoriğin amentülerinden, gramerin, Latincenin ve Yunancanın kurallarından ve etimolojinin temellerinden –ki bu olmadan eski dillerden ödünç alınan bu kadar çok sözcüğün anlamını ve kapsamını takdir etmek olanaksızdır– habersizken, dilin doğru kullanımını bildikleri nasıl varsayılabilirdi?

Açıkça, bu tartışma dil sorunlarının çok ötesine geçmekteydi; bilginin aktarımı ve yayılmasıyla ilişkiliydi. Bilgi, üniversite diploması olan kişilerin tekelinde mi kalmalıydı? Hayır, dediler Précieuse'ler ve onlarla birlikte kültürü arzulayan tüm kadınlar: Bilgi, kibar topluma aktarılarak uygarlaşacaktı ve uygarlaşmalıydı. Böyle bir iddiada bulunmak, meydan okumayı gerçekten de çok kötü anlayan ukala-

ların ipliğini pazara çıkarmaktı. Üç yüz yıl boyunca Précieuse'lere yöneltilen eleştiri bombardımanı, büyük ölçüde, rahatsız olan bu ukalaların onlara karşı yürüttüğü hınç dolu kampanyadan kaynaklanır. Daha 1640'ta François de Grenaille, *L'honneste fille*'in (Saygın Kız) önemli bir bölümünü "arkadaşlıkta hükümran" olmakla yetinmeyip yazarlara patron gibi davranıp hükmetmeye de çalışan kadınlarla ilgili ironik belirlemelere ayırmıştı. Dediğine göre, moda romanlar ve komediler hakkında fikir yürütmeleri ve trajedinin üç uyumu hakkında uzun uzadıya konuşmaları yeterince kötüydü. Fakat sonunda, kendi çevreleri için "oyuncak" haline getirdikleri "en anlaşılmaz konularda fikir" sahibi olmaya başlayınca ve "ne yayımlanmış olursa olsun, yapılmış olan hiçbir şey yapılabilecek olanların değeriyle boy ölçüşemez" iddiasında bulunduklarında sınırı aştılar. Peki neyin yapıldığını görmek istiyorlardı? "Bir tek ciltte tüm şeylerin genel tarihi, tüm halkların genel siyaseti, tüm yüzyılların felsefesiyle ilgili bir ders ve bir tek kitapta sanatın ve doğanın tüm sırlarının özlü bilgisi. Üslup arı ve asil, düşünce incelikli ve popüler olmalı; akış sürekli, fakat ara sıra hoş sapmalarla kesintiye uğramalı."

Büyük ve açıkça gerçekleştirilemez olan bu özlem, tam da bu nedenden ötürü heyecan vericidir. Kadınların öğrenmeye ne kadar istekli olduklarını, ne şekilde öğrenmek istediklerini ve dolayısıyla bilgi içeren eserlerde aradıkları biçimsel nitelikleri gösterir. Amaç, Molière'in *Les précieuses ridicules*'de Mascarille'e söylettiği gibi, tüm Roma tarihini madrigallere yerleştirmek değil, eserlerin geniş bir izleyici topluluğu için anlaşılır, yalın bir üslupla, hatta "ara sıra hoş sapmalarla kesintiye uğramış" bir biçimde yazılmasını teşvik etmektir; neden olmasın? Kadınlar hazmedilemez büyük ciltleri yutmak ya da Latince yazmadıklarında bile, Latinceden çeviri yapar gibi görünen âlimlerin üslubunu anlamak için gerekli olan bilgi birikiminden yoksundular. Molière'in Philaminte'i "başka yerlerde ayrı tutulan şeyleri bir araya getirmek, güzel dili yüksek bilgiyle birleştirmek" ister. Acemi coşkusuyla yaptığı tek hata, şarlatan bilginler ve sahte üslupçular tarafından aldatılmalarına izin vermektir.

Molière'in hem *Les femmes savantes*'ta, hem *Les précieuses ridicules*'de karikatürlerle yetinmiş olmasına üzülmek mümkündür; çünkü, mütevazı geçmişi olan kadınlar da dahil, kadınların öğrenmeye ve güzelliği takdir etmeye muktedir olduklarını yaşamını paylaştığı kadın oyunculardan biliyordu. Kuşkusuz, başlıca amacı insanları güldürmekti. Fakat bunu yaparken, sesini ukalaların sesiyle birleştirdi ve onlara, kendilerini eğitmek ve kurtulmak isteyen kadınlarla alay etme yeteneğini verdi. Zira on yedinci yüzyılda eğitim olmadan kurtuluş olanaksızdı ve eğitim ile kurtuluşu birbirinden ayır-

mamak, Précieuse'lerin ve diğer on yedinci yüzyıl feministlerinin tipik özelliğiydi. Amaçlarını daha iyi anlatabilselerdi, bu ikili amaç daha kolay anlaşılabilirdi. Fakat işin doğrusu, yazıları tutkularına denk değildi.

Yazmaya Cüret Etmek

Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyıldan önce kadınların edebi üretimi, ortalama düzeydeydi. Bunun bir nedeni, belli türlerin kadınların menzili dışında kalmasıydı. Salonların yardımıyla bile, bilimi ya da felsefeyi bu alanlarda özgün çalışma yapmaya yetecek kadar özümsemeleri olanaksızdı. Utrecht'te Anna Maria van Schurmann gibi bunu yapmayı başaran birkaç kişi de, tuhaf hayvanlar gibi merak konusu haline geldiler. Dahası, van Schurmann'ın evlenmemiş olması anlamlıdır: Evlilik, yazar olmak isteyen kadınların üstesinden gelmek zorunda oldukları başka bir temel güçlüktü. Yazı yayımlayacaklarsa, duygularını açığa vurmamak zorunda oldukları biri ve korumak zorunda oldukları bir sosyal konum olmamalıydı. Kadınların, okumalarına izin verilen türden şeyler yazmalarına bile, ancak homurtuyla izin verilmekteydi: Manevi eserler ve ahlak broşürleri. Yaşamlarını Tanrıya adayan bazı kadınların, izin verilen dar alan içinde inançlarına ve yüce maneviyatlarına tanıklık edebildikleri doğrudur.[3] Ne var ki, dünya üzerinde yaşayan kadınların, kızların yetiştirilmesi üzerine manevi elkitapları, ortodoks yazılar, diğer kadınlar için ahlaki ve pratik öğütlerle yetinmeleri beklenemezdi. Mlle. de Gournay evde kalmış bir kız ve kaybedecek hiçbir şeyi olmayacak biçimde sosyal yaşamdan dışlanmış olmasaydı, erken on yedinci yüzyılda kadınların durumunun adaletsizliğine saldıran ateşli broşürler yazmaya cüret edemezdi. Sosyal hiyerarşinin diğer ucunda Newcastle düşesinin, düşes olduğu için feminizm bayrağını dalgalandırması ve felsefeyle uğraşması bağışlandı. Bu bağışlanma bile uzun sürmedi: Sonunda küstahlığı sarsıcı bulundu ve şatosunda yalnız yaşamaya mahkûm edildi. Kadınlar yazı yayımlamaya cüret ettiklerinde sarsılanlar sadece erkekler değildi. Alman Sophie von La Roche 1771'de başarılı bir roman yayımladığında, şairin annesi Frau von Goethe, daha iyisini bilmesi gereken eğitimli ve zeki bir kadın olan Sophie'nin aklını yitirdiğini ve çocuklarının başına bela getireceğini ilan etti.

Kuşkusuz, kadınlar mektup yazmaktaydı (şaşırtıcı sayıda), fakat bunlar yayımlanmaları amacıyla yazılıyorlardı. Mme. de Sévigné'nin mektupları elden ele dolaştı, fakat sadece seçkin bir topluluk içinde. Başka bir sorun da, bir kadının fiilen basılmış bir eser yaz-

dığını kabul etmesiydi. Sévigné'in dediği gibi, "kütüphanelerde" ya da daha da kötüsü pazaryerinin tüm çağrışımlarıyla kitabevlerinde "karşılaşmak" sadece edebe karşı bir saldırı değildi, soylu doğmuş olmanın değerini de azaltmaktaydı. Bugün Mme. de Sévigné'nin ve "Portekizli rahibe"nin (Guilleragues'ın *Lettres portugaises*'inde) mektuplarını okuyabilmemiz bir mucizedir; bunları koruyan muhaplarına minnettar olduğumuz bir mucize.[4] Başka mektup şaheserleri, alıcılarının ihmalinden ötürü kaybolmuş olabilirler. Ve ne kadar özel günlük, bizzat bu günlükleri tutan kadınlar tarafından yakıldı? Lady Mary Wortley Montagu, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinin en ilginç kadınlarından biriydi; fakat nitelikli erkeklerin ve kadınların yazı yayımlamaması gerektiğini sık sık ifade ettiği için, ölümünden sonra kızı günlüklerini yakmayı görev bildi.

Mlle. de Scudéry, "Yazmak, soyluluğun yarısını yitirmektir" diyordu ve bu nedenle, ilk romanlarını kardeşinin adıyla yayımladı. Başarısı ve şiddetli para ihtiyacı olmasaydı, öyle yapmaya devam edebilirdi. Diğer ülkelerdeki başka kadınları "profesyonel" olmaya razı olmaya götüren şey ihtiyaçtı.

Pek çok kadın yazar, takma adların ya da hiçbir ad kullanmamanın arkasına sığındı. Yazdığı şeylerin soyluluğunun yazmasını haklı çıkardığına inanan Mme. de La Fayette, yaşamının sonuna doğru örtülü sözleri ve yakın bir dosta itirafı dışında, *La Princesse de Clèves*'in yazarı olduğunu hiçbir zaman kabul etmedi. Bu dönemden kalma kitapçı katalogları, yazarları sadece "nitelikli bir hanımefendi" olarak belirtilen sayısız eser barındırır.

Anonimliğe mahkûm bu kadınlar, çalışmalarında kendilerine destek olacak ünün çekiciliğinden bile yoksundular. Birçok yazarı daha dolaysız bir ödül yerine besleyen şöhret beklentisi, kadınların umut edemeyecekleri bir şeydi. Kadın yazarlar büyük risk aldılar, sayısız kısıtlamaya katlandılar. Bir kere hastalık, her yerde yaygındı ve Précieuse'lerin ayrıntıya girmeden ima ettikleri gibi, jinekolojik güçlükler genellikle sürekli tekrarlanan gebeliklerden, doğal ve yapay düşüklerden ve salgın halindeki frengiden kaynaklanmaktaydı (hastalığın tahribatlarına dayanacak kadar şanslı olanlar için). Kocası başarısız olan ya da erken ölen kadın, hemen hemen hiç hazırlıklı olmadığı bir sorumluluğu üstlenmek zorundaydı: Aile mülkünü yönetmek. Fakat çok az kadın irade, bilgelik ve yetenek sayesinde tüm cephelerde ilerlemeyi başarabildi. Örneğin Mme. de La Fayette, romanlarını yazarken aile çıkarlarını savunduğu için açgözlülükle suçlandı. Yaşamının sonuna doğru, Gilles Ménage'a yazdığı bir mektupta kendisini savundu. Dul ve her zamankinden daha hasta olan La Fayette, yükü daha fazla ne kadar taşıyabileceğinden endişe etmek-

teydi: "Bazen kendime hayran olurum. . . . Bana, benimkine benzer bir yapısı olan, senin bana esinlediğine benzer bir nükte zevkine sahip, ailesi için iyisini yapan başka bir kadın bul."[5] Kendi kendini tatminin bu melankoli anında, güzelliğin ve yeteneğin vaat ettiği mutluluğun bir kısmının "aile"ye feda edilmesinden duyulan üzüntünün izini fark ederiz.

En azından Mme. de La Fayette arkasında bir külliyat bıraktı ve hayattayken, gizlice de olsa, eserlerinin o zamanın en ince zihinleri tarafından takdir edildiğini bilmenin hazzını yaşadı. Kaç kadın, adını duyuramadan bitkin ve cesareti kırılmış bir biçimde edebiyattan ya da diğer kültürel çalışma biçimlerinden umudunu kesip vazgeçmişti? On sekizinci yüzyıl ortasında Venedik'te yaşayan Luisa Bergalli'nin durumunu ele alalım. Tüm üyeleri şu ya da bu ölçüde edebiyatla ya da sanatlarla ilgilenen nispeten "özgürleşmiş" bir çevreye mensuptu. Fakat tiyatro oyunu yazmakla ve bir tiyatro topluluğu bulmakla, ünlü bir oyun yazarı olan eniştesi Carlo Gozzi'nin düşmanlığına hedef oldu. Beş çocuk doğurdu, para sıkıntısı çekti, davalar birbirini izledi ve depresif kocası intihara kalkıştı. Luisa sonunda tüm tutkularından vazgeçti, melankoliye gömüldü ve o şekilde öldü.

On sekizinci yüzyılın sonuna doğru yazan Jane Austen, farklı türden bir güçlükle karşı karşıya kaldı. Kadın yazarlar üzerindeki kısıtlamalar o sırada biraz gevşemiş olmasına rağmen, kırsal İngiltere'nin önyargıları tarafından o kadar kuşatılmıştı ki, birisinin gelmesi durumunda bir kitabın içine gizlenecek kadar küçük kâğıtlara yazmaktaydı. Ailenin oturma odasında yazdığı için, gelip gidenler sık olurdu. Bu koşullar sadece ailenin nispi yoksulluğunun ve bakımı evlenmemiş kız olarak Jane'e düşen yatalak bir annenin evinde bulunmanın bir sonucu değildi; kız evlatlar, Virginia Woolf'un bir yazar için elzem saydığı "kendine ait bir oda" lüksünden de yoksundular. Jane Austen'ı suçüstü yakalanmaktan kurtaran şey, oturma odasının gıcırdayan kapısıydı. Menteşeleri yağlama önerisine her seferinde itiraz etmekteydi.

Zorunlu Bir Konformizm

Yine de, genel olarak kadın yazarların eserlerinde yıkıcı hiçbir şey yoktu. Birçoğu kadınların durumunun adaletsizliğinden yakınmasına rağmen, toplumu ya da dünyayı sorgulamıyorlardı. Yoksul olan ve yoksul kalmak istememeleri durumunda fahişelikten başka alternatifleri bulunmayan kadınları resmetmeye cüret etmek, *Moll*

Flanders'da Daniel Defoe ve *Manon Lescaut*'da Başrahip Prévost gibi erkeklere kaldı. Hiçbir kadın yazar, Rousseau, Choderlos de Laclos ya da Marquis de Sade çizgisinde yazmadı. Yaşamlarında düşünce özgürlüğünü ve çapkınlığı hayata geçirenler ve mektuplarını içtenlikle yazanlar bile, yayımlamaya gelince konformistleştiler. Pek çok kadın yazar roman yazdı; fakat hiçbiri, bu edebi türün sağladığı cesaretten yararlanmadı. Kadın kahramanları egemen edep normlarına saygı göstermekteydi ve sadece bir tecavüz, onları masumluktan yoksun bırakabilirdi. Bu romancılar, anonim bir elyazması bir bakıma gizemli bir şekilde ellerine geçmiş ve bunu yazıya dökmekten başka bir şey yapmamış gibi görünmeyi de tercih ettiler. Bu şekilde kendilerine reva gördükleri birkaç küçük özgürlük alanının suçu uydurma bir üçüncü kişinin üzerine atılabilirdi ve yazarın anonimliğine, bir kat daha anonimlik eklenmekteydi.

Kuşkusuz, on sekizinci yüzyılda bazı İngiliz kadınların romanları özgün bezemler, kuvvetli psikolojik gözlemler ve keskin üsluplar sunmaktaydı; fakat bu eserler bile, alışılmış geleneklere uymaktaydılar ve hiçbir şekilde, daha sonra çıkan *Wuthering Heights*, hatta *Jane Eyre* gibi eserlerin habercisi değillerdi. On sekizinci yüzyıl kadınlarının kurgusal eserleriyle ilgili nüfuz edici incelemesinde Katherine Rogers, ilginç bir soru sorar: Bu kadın romancılar, sadece erdemli kadın kahramanları resmetmeyi tercih etmekle, entelektüellikleri lehine cinselliklerini bilerek bastırmadılar mı?[6] Başka bir ifadeyle, özgürleştirici edim, kurtarıcı edim, kişinin ne yazdığından bağımsız olarak yazmaktı. Bu yazarlar kadınların tıpkı erkekler gibi yapma arzusunda olduklarını ve bazen bu arzulara boyun eğdiklerini (André Gide'in bu yüzyılda inanmakta güçlük çektiği bir görüngü)[7] yazılı olarak ifade etmiş olsalardı, bunun sonucunda toplumda ortaya çıkan skandal sadece normal ve onurlu bir yaşam sürmelerini değil, yazılarını yayımlamayı sürdürmelerini de engellerdi. Tersini yaparak, kadın kahramanları vasıtasıyla akıllarının ve erdemlerinin tutkularına ağır bastığını göstererek, dokunulmazlık kazandılar. Basiretlerinin, kadınlarla ilgili tartışmanın özüne dokunan başka amaçları da olmuş olabilir. Kadın romancılar, aşkı cinsiyetlerinin egemen tutkusu olarak sunmakla, feminizm karşıtlarının eline silah vererek savundukları davaya bir şekilde ihanet edebilirlerdi. Hâlâ geçerli olan eski bir teolojik savı, Havva'nın kızları diğer tüm dişi hayvanlardan farklı olarak her mevsim çiftleşmeye hazır oldukları için, kadınların nesne, kirli ve zorunlu olarak erkeklere bağımlı oldukları savını doğrulayabilirlerdi.

Bu romanların kadın kahramanlarının ahlak taslayıcılığı bir yana, şaşırtıcı tevazuları ve evlilikte bile, aşka teslim olmadan önce yük-

selttikleri itirazlar, belki de, formüle edilmemiş ve olasılıkla bilinçdışı bir bağımlılık korkusu olarak, erkeğin belirleyici egemenliğine direniş olarak görülmelidir. Bir kadın evet demediği sürece, bir arzu ve fetih nesnesi, dolayısıyla hükümran olarak kalır; fakat evet dedikten sonra, sahip olduğu özgürlük ve itibar yok olur. Ve aşk da yok olur; çünkü, aşk iyeliğe dayanamaz.

Entelektüel Bir Arzu

Bununla birlikte, kadınların entelektüel ilerlemesi hakkında sadece ürettikleri eserlerin tonuna bakarak bir yargıya varmak yanlış olur. Çeşitli ülkeler için derlenen istatistikler, on sekizinci yüzyılda kadınların daha fazla yazmaya başladıklarını ve ilgilerini yeni alanlara yaydıklarına gösterir. Venedik'te kadınlar on altıncı yüzyılda sadece 49 eser, on yedinci yüzyılda 76 eser yayımladılar. 1700'den 1750'ye kadar 110 eser yayımladılar; neredeyse erkeklerin yayımladığı kadar.[8] Elbette bunların çoğu romandı ve ikinci sırada şiir gelmekteydi. Fakat ciddi tarih ve felsefe eserleri, polemikler, bilim ve bilimi popülerleştiren eserler, yaşayan ve ölü dillerden çeviriler, oyunlar ve librettolar da vardı. Ayrıca kadın gazetecileri ya da birçok yerde gelişmeye başlayan akademilerde başarı gösteren kadınları, hatta edebiyat, hukuk ve tıp alanında üniversite kürsüsü elde eden birkaç kadını da unutmamalıyız. Bu tür başarılar kolay değildi ve bunların üstesinden gelen kadınların sayısı fazla değildi; yine de gelecekte olacakların bir işaretiydiler: Kadınlar geçmiştekinden daha fazla inceleme yapıyor ve kendilerini eğitiyorlardı. Bir yüzyıl önce yaratılan eğitim sistemi, ürün vermesi zaman alan bir sistem sayesinde bu tür incelemeler yapma kapasitesi kazanmışlardı. Katolik ve Protestan kiliseler tarafından kontrol edilen bu sistemin iyi bilinen sınırlamalarına rağmen, kadın okuyucuları kuşaklar boyuncu eğitmişti ve elbette okumak, kültür edinmeye doğru atılan ilk vazgeçilmez adımdır. Mme. de Maitenon'un Saint-Cyr'i, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında yaratılan birçok eğitim kurumunun bir örneğinden başka bir şey değildir; fakat genç kadınlara hizmet veren bu yatılı okul, zamanın en büyük oyun yazarı Jean Racine'in iki trajedisini sahneye koymasıyla dikkate değerdir.[9]

Genç kadınların yatılı okulu bitirdikten sonra, daha yüksek bir eğitim görme olanakları yoktu. Kültür, on sekizinci yüzyılda hemen hemen her yerde fışkıran salonlar aracılığıyla kadınlara ulaşmaktaydı. Bu kurumlara, bazen sohbetler (İtalya'da *conversazione*) denilmekteydi. Montesquieu, Milano'da belli bir hanımefendinin "bir soh-

bet düzenledi"ğini söylemekteydi. "Milano'nun sohbetinde soylu olan, size bol çikolata ve meşrubat vermeleri ve kâğıt oynamaya para vermemenizdir" diye eklemekteydi. İtalyan salon sahibeleri, İngiliz "mavi çoraplılar"ın yaptığı gibi, arılığı kâğıt oynamak için yasaklama noktasına kadar götürmediler. Fakat bir salon, kâğıt oynansa da, bir "sohbet"ti. Parçanın bütünün yerine geçebilmesi olgusu, bu toplantıların gerçek amacının ne olduğunu gösterir.

Fransa, Aydınlanma Avrupa'sında düşüncelerin yayılmasını kolaylaştıran salon şebekesinin merkeziydi. Fransa'nın on sekizinci yüzyıldaki rolü, bir yüzyıl önce salon modelini kurarken olduğu kadar önemliydi. Bunun birçok nedeni iyi biliniyor; fakat burada sadece birine değinmeye değer: Fransız dili, Précieuse'lerin umdukları gibi, potansiyelini sonuna kadar geliştirmişti. Her ihtiyaca hizmet etmeye yatkın, bilinen bir araç olmuştu. Bilginler bile artık başka bir dil kullanmayı düşünmüyorlardı ve Fransızca, her yerde kibar kesimler tarafından benimsendi. Dahası, on sekizinci yüzyıl salonları, eğitimdeki ilerlemeler ve değişen görenekler ve düşünceler nedeniyle, geçmişte oldukları gibi eğitim kurumları ve centilmenlik okulları değildiler. Temel bilgiler öğrenilmişti ve salonlar, yazarlar, sanatçılar ve eserleri için adını duyurma aracı haline gelmişti. Zekâlarını ve bilgilerini sergileme özgürlüğüne daha fazla sahip olan salon sahibeleri, daha değişik "entelektüel" konuklar davet ederek, kafe ve kulüp gibi yeni toplanma yerleriyle rekabet etmek zorunda kaldılar. Diderot, hayranlarını Mme. d'Epinay'ın ve Buffon, Mme. Necker'in salonunda toplarken, Voltaire ilk önce Mme. du Châtelet'nin, daha sonra Mme. du Deffand'ın salonunun idolüydü. Ansiklopedistler, taşkın da olsalar parlak acemilerdi ve toplumun mülkiyet haklarına saygı göstermelerini sağlamak ev sahibesinin becerisine kalmaktaydı. Hiçbir huzursuzluk olmamasını sağlamak için, bazen bu zor konuklara özel bir gün ayrılırdı. Bu salonlar, Fransız Devrimi'nin yolunu açmış olmalarına rağmen, ateizm ve demokrasi vaazları hoş görülmemekteydi.

Bazen, bir yazar aynı zamanda ev sahibesinin âşığıydı da. Bu durum kaşların çatılmasına neden olmazdı; çünkü, haz ya da alışkanlık olarak aşk kabul edilen bir görenek haline gelmişti. Tutku olarak aşk, tamamen farklı bir sorundu; çünkü, salon sahibesini topluluğun dışında tutar ve düzenli konuklarını uzaklaştırabilirdi. Ulaşılabilirlik, salon sahibi kadınların ihtiyaç duydukları nitelikler arasında en önde gelmekteydi. Tutku ya da diğer talihsizlikler hariç, hanımefendiler, kariyerleri olmadığı için ulaşılabilirdiler. Mlle. de Lespinasse, on iki yıl boyunca her akşam saat beşten dokuza kadar konuk kabul etti. Bir zamanlar Mme. du Deffand'ın meteliksiz refa-

katçisi olarak çalışan Lespinasse, evin sahibesi dinlenirken ziyaretçileri nasıl karşılayacağını öğrenmişti; bu yüzden düzenli konuklardan bazılarını alıp, en başta Jean d'Alembert olmak üzere dönekler-le birlikte kendi salonunu kurabildi. Salon artık geçmişte kalan bir şey olduğu için, bu olayın nasıl bir sarsıntı yarattığını hayal etmemiz zordur.

Mme. du Deffand'ın uykusuz geceleri telafi etmek için öğleden sonraları dinlenmek zorunda kalan bir uykusuzluk hastası olması olgusu, birçok on sekizinci yüzyıl salon sahibesinin görünürdeki dayanıklılıklarına rağmen öncelleri gibi hastalıklı olduklarını bize anımsatır. Birçoğu kaygılı, memnuniyetsiz, yaratamadıkları için sıkıntılı, zaman geçirmek için konuk kabul eden kadınlardı. Bu kadınlar eğitimli oldukları için, on yedinci yüzyıldaki öncellerinden daha fazla yoksun oldukları şeyin acısını çekmekteydiler. Mme. du Deffand, Voltaire'e şunları yazıyordu: "Düşünen, tefekkür eden, bazı etkinlikler-le uğraşan, fakat yeteneksiz, meşguliyetsiz ya da neşesiz olanların durumunu bilmezsiniz ve bilemezsiniz. . . . Can sıkıntısına karşı hiçbir çarem yok. İhmal edilmiş bir eğitimin talihsizliğini çekiyorum. Cehalet, yaşlılığı daha da ağırlaştırıyor; ağırlığı bana katlanılmaz gibi geliyor." Voltaire, "aptallardan farklı bir doğada sahip olma duygusunun soylu hazzı"nı överek ve her şeyden öte, ona yaptığı şeyin, yani sosyetede yaşamını sürdürmesinin tek olası tedavi olduğunu anlatarak dostunu teselli etmekteydi: "Tek tercihiniz, dostlarınızı etrafınıza toplamaya devam etmenizdir. Sohbetin rahatlığı ve güvenliği, gençlikteki bir randevu kadar gerçek bir hazdır." Gerçekten de, bir zihin randevusu, vücut çekici olmaktan çıktığında geriye kalan tek hazdı. Fakat Mme. du Deffand, yine de mutlu değildi. Mutlu olanların sadece, başkalarının yeteneklerine ihtiyaç duymadıkları için yetenekli doğanlar olduğuna inanmaya devam ediyordu: "İyi şanslarını kendileriyle birlikte her yere götürürler ve her şeyden vazgeçebilirler." Bu yanılsama, bir başka kadın tarafından dağıtılacaktı.

Bu kadın, on sekizinci yüzyılın katışıksız ürünü olan bir salonun –Mme. Necker'in salonu– katışıksız ürünüydü. Orada, Mme. de Rambouillet'nin salonunda rastlanamayan insanlara rastlanmaktaydı: Siyaset ve iktisat teorisyenleri, filozoflar, bilginler, polemikçiler ve yabancılar, çağın en dikkate değer özelliklerinden biri olan kozmopolitan bir atmosfer yaratmaktaydı. Necker'lerde kozmopolitanizm, evin sahibi ve sahibesiyle birlikte başladı. Madam, İsviçre'nin Vaud kantonundan gelmişti ve ilk aşkı, İngiliz Edward Gibbon'du. Mösyö, Cenevreli bir Almandı ve benimsediği ülkeden başka ülkesi yoktu. İkisi yaşamlarının çoğunu Paris'te geçirdiler ve kızlarını bir İsveçliyle evlendirdiler.

Bir papazın kızı (kendi başına bile muazzam bir avantaj) olan Suzanne Necker oldukça iyi bir eğitim almıştı ve genç bir kadın olarak, Lausanne'daki küçük edebiyat akademisinin gurur kaynağıydı. Genç banker Necker'le evlendikten sonra Paris'e yerleşen Suzanne, delişmen, parlak ve zaman zaman uçarı tonu, genç bir kız olarak İsviçre'de edindiği alışkanlıklarla çelişen bir sosyal çevrede ve başkentte kendisini bir denizin ortasında buldu. Fakat, meslek yaşamında kocasına yardım etmek istediği için uyum sağladı. Kocasını seviyordu, kocası da onu; bu, ender bir durumdu. Aslında toplumu kontrol eden, fakat hâlâ kendilerine homurtuyla gösterilen saygıyı kazanmak istediklerinde konukları eğlendirmek ve sanatçıları desteklemek için ellerinden geleni yapan bankerlerin altın çağının şafağıydı. Bu nedenle Mme. Necker, tüm enerjisini bir salon kurmaya verdi. En küçük ayrıntıya dikkat eden Mme. Necker, her duruma hazırlanır ve akşam yemeğinde yapılacak açıklamaları not ederdi: "*Le félicité publique* ve *Agathe* hakkında Chevalier de Chastellux ile, aşk hakkında Mme. d'Angiviller ile konuşacağım. . . . Jumonville üzerine şiirinden ötürü M. Thomas'a yine övgü yağdır." Mme. Necker'in "gün"ü, Mme. Geoffrin'in pazartesileriyle ve çarşambalarıyla, Helvétius'un salılarıyla ve Baron d'Holbach'ın perşembeleri ve pazarlarıyla çatışmayacak şekilde dikkatle seçilirdi. Geriye sadece cuma kalıyordu ve salondan salona koşan yazarların yazmaya nasıl zaman bulduklarını anlamak zordur. Fakat radyonun ya da televizyonun olmadığı bir dünyada, başka nerede eserlerini tanıtabilir ve mali destek alabilirlerdi ki?

Mme. Necker, sırtını dik tutmaya mecbur kaldığı ağaç bir tabureye otururdu ve dizinin altında, Germaine adlı küçük bir kız, Necker'lerin tek çocuğu otururdu. Herhalde tek çocuk olduğu için, annesinin salonuna bu kadar erken bir yaşta kabul edilmekteydi. Sessiz dururdu; fakat konuklardan biri derslerini ya da okumasını sormak için yaklaştığında, başlangıçta şaşırtıcı, fakat insanlar Germaine'in zekâsının olağanüstü niteliğini kavrayınca şaşırtıcı olmaktan çıkan bir zarafetle yanıt verirdi. "Ateşböcekleri" diyordu Mme. Necker, "kadınlara benzerler. Karanlıkta kaldıkları sürece, parlaklıkları insanı etkiler. Gün ışığına çıkmaya çalıştıkları anda, küçümsenirler ve sadece kusurları görülür." Ne var ki, Germaine, ateşböceklerinin güçsüz parlaklığına razı olmamış gibi görünüyor. Babasının ihtiyatlı yardımıyla (ve çocuğa bu ilgi, baba ile anne arasındaki bu suç ortaklığı, zamanın bir göstergesiydi) Germaine, Necker salonunun, annesini bile gölgede bırakan ilgi odağı haline geldi. Mme. Necker'in gayretle tuttuğu notlarla titizlikle düzenlediği sohbetleri kesiyordu. Hazır bulunan büyük adamlar arasındaki "temel tartış-

ma" devam ederken, Germaine kendi köşesinde daha önemsiz şahsiyetlerle çene çalardı. Fakat konuşması o kadar zekice ve ilginçti ki, büyük adamlar –Buffon, Marmontel, Grimm, Diderot, Gibbon, Bernardin de Saint-Pierre– peş peşe, onunla birlikte olmak için gruptan ayrılırlardı. Sorularına verdiği yanıtlar, diğer konukları da kendine çekerdi. Necker bile, kızının sohbetine kulak kabartmaktan ve dediklerine gülümsemekten kendini alamıyordu.

1786'da İsveç büyükelçisiyle evlendikten sonra bile Germaine, annesinin salonunun demirbaşı olarak kaldı. Tek fark, artık Mme. de Staël olarak tanınmasıydı. Güzellik dışında, çok az kızın sahip olduğu avantajlara sahipti: Para, ebeveyn sevgisi, sosyetede bir yer ve en önemlisi eğitim ve yetenek. Zaman değişince de –1789'da köklü bir biçimde– âşık olma, kendi adıyla yayın yapma ve eserleriyle ün kazanma olanağına da sahip oldu. Fakat yine de mutlu değildi. Mme. du Deffand ve diğer *salonnière*'ler, *Corinne*'deki şu cesaret kırıcı ve umutsuz cümleyi okumadan öldüler: "Bir kadın için şöhret, mutluluğun kaybından duyulan göz kamaştırıcı bir üzüntüden başka bir şey değildir."

13

Kadın Gazeteciler

Nina Rattner Gelbart

KADIN GAZETECİLER, ERKEN modern Avrupa'da enderdi. Olağanüstü cesarete ihtiyaçları vardı; zira bu tür şeyleri onaylamayan bir çağda kariyer kadını olma niyetindeydiler. Yani, bir mesleği bağımsız bir şekilde ve onurla yürütmeyi ve her iki cinsten çağdaşlar tarafından ciddiye alınmayı umuyorlardı. Onurlu bir biçimde geçinmek istemelerine rağmen, tek güdüleri kâr değildi. Yeteneklerini kanıtlamaya ve böylece bir izleyici kazanmaya ve bunu sürdürmeye kararlıydılar. Fakat toplumun, kadınların sırf süs ya da sadece ev içi ve üreme alanlarında yararlı olmasını istediği bir zamanda, bu tür bir tutku tüm kurallara aykırıydı.

Gazetecilik, on yedinci yüzyıl ortasının bir çocuğuydu ve hemen hemen başından itibaren kadınlar, kamuoyunu etkileme gücünü hemen hissettikleri süreli basın dünyasında küçük, fakat ihmal edilemez bir varlık gösterdiler. Kadınların yayına hazırladığı gazeteler, bir sonraki yüzyılda tek tük çıktı. Birçoğu kısa ömürlü oldu. 1759'da çıkmaya başlayan *Journal des Dames*, bir istisnaydı; yaklaşık yirmi yıl boyunca yayımlanan bu dergi, Fransız Devrimi'nden önce Avrupa'da kadınlar tarafından ve kadınlar için çıkarılan en uzun ömürlü süreli yayındı. Hollandalı, İtalyan ve Alman kadınlar, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar gazetecilikle nispeten az ilgilenmiş gibi görünüyorlar. Ne var ki, İngiltere ve Fransa'da gazeteciliğin, erken modern dönem boyunca kadın bir bileşeni vardı. Bu yüzden bu deneme, bu ülkelerde meydan okuyucu ve çoğunlukla nankör bu mesleğe yönelen dikkate değer kadınlar üzerinde yoğunlaşacaktır.

Bununla birlikte, bireysel örneklere bakmadan önce, incelememiz boyunca akılda tutacağımız birkaç genel soru sormalıyız. Bu sıra dışı gazeteciler toplumsal cinsiyet bilincine ne kadar sahiptiler? Cesur ve geleneksel olmayan bir yaşam sürerek feminizmi vaaz etmekten çok hayata mı geçirdiler ya da yazılarında gerçek bir feminist bilinç (kadın bağımlılığının kabulü ve bu bağımlılığa saldırı) kendini göstermekte miydi? Erkek rakipleri yatıştırmak, söz dinlemez krali-

yet sansürünü atlatmak, izleyicilerinin gönlünü kazanmak için ne tür stratejiler icat ettiler ve kullandılar? Kadınların çıkardığı bu gazetelerde tutarlı bir kadın sesi duyar mıyız ve eğer duyuyorsak, erkeklerin sesinden farkı nedir? Kadın editörlerin kendilerini çeşitli biçimlerde sunmalarının ve tanımlamalarının anlamı nedir? Erkek meslektaşlarıyla, diğer kadınlarla ilişkileri nasıldı? Elbette her durumda bu soruların tümüne yanıt veremeyiz; kısa ömürlü olma eğiliminde olan ve kadın okuyucu kitlesinin istediği şeyin algılanmasından çok, olağanüstü renkli editörlerinin söylemek ya da denemek istedikleri şey tarafından şekillendirilen sıra dışı yayınlarla ilgileniyoruz. Bu gazetelerden bazıları, hatırı sayılır miktarda okuyucu katılımını da kapsamaktaydı ve bu nedenle, her zaman editoryal politikayı yansıtmazlar. Ayrıca kadın gazeteciler, öncellerinin pek farkında değillermiş gibi görünüyorlar ve bu yüzden zaman ve mekân olarak da ayrılmışlardı; dolayısıyla bu kadınlar arasında gerçek bir dayanışma, süreklilik, bilinçli kardeşlik ya da profesyonellik duygusu gelişmedi. Yine de bu tür sorular bizi bu cesur yaşamlardaki anlamı bulmaya ve bunu daha fazla araştırmanın yollarını sunmaya davet eder.

İngiltere

İngiltere'de Restorasyon'dan Kraliçe Anne'in hükümdarlığına kadar süren güçlü monarşi döneminde, ne Whig'lerin ne Tory'lerin bir seferde birkaç yıldan fazla egemen olmadıkları parlamentodaki tartışmalar canlı ve yoğundu. Bu yıllarda kamuoyu, kimin daha ikna edici olacağını ya da bir bakanın ne zaman alaşağı edileceğini kestiremeden, her parlamento oturumunu ilgiyle izlemekteydi. Dinleyicilerde ve okuyucularda bir siyasal farkındalık, ilgi, hatta katılım alışkanlığı gelişti ve yeni süreli basın, bir hakem olarak, açık fikirli ve hatta olayların seyrini etkileyebilen bir grup olarak bu izleyici fikrinden yararlandı. Hem erkeklerin, hem kadınların bilgili ve görgülü oldukları varsayılmaktaydı. *Athenian Mercury*'yle genel bir okuyucu kitlesine seslenen John Dunton, giderek büyüyen kadın okuyucu pazarını teşvik etmek için 1693'te *The Ladies' Mercury*'yi yarattı. John Tipper'in *Ladies' Diary*'sinin editörü, kadınların berrak yargılarına, pratik zekâlarına ve nüfuz edici dehalarına inancını göstermek için gazetesini bulmacalarla, hesaplarla ve beyin egzersizleriyle dolduran bir matematik öğretmeniydi. Richard Steele ile Joseph Addison da, kadınları gazetelerini okumaya teşvik ettiler. *Tatler*, *Spectator* ve *Guardian*, her iki cinsiyet için insan yaşamını geliştirmeyi ve düzeltmeyi amaçlamaktaydı.

Düşünen varlıklar olarak kadınlara gösterilen bu saygı atmosferinde bazı kadınlar, hemen, kendi başlarına gazete çıkarmaya el attılar. Bunu yapan ilk kişi, 1709'da Mrs. Crackenthorpe takma adıyla *Female Tatler*'ı çıkaran Mary de la Rivière Manley'di. Bayan Manley'in babası kızına iyi bir eğitim vermişti ve pek çok kıza dayatılan hürmetkâr davranış kuralı tarafından kösteklenmeden büyümüştü. Ateşli bir Tory olan Bayan Manley'in hicivci gazetesi, o sırada iktidarda olan Whig liderler arasındaki entrikaları ve skandalları otaya döken bir gazeteydi. İftira suçlamasıyla tutuklanıp susturulan Bayan Manley, gazetesini tamamen yavanlaştıran bir "mütevazı hanımlar derneği"ne çevirdi. Fiziksel olarak acılı da olsa hapishane, cesaretini kırmadı. Hapishaneden çıktıktan sonra, Bayan Manley'in siyasetini beğenen Jonathan Swift, *Examiner*'ın sorumluluğunu üstlenmesi ve siyasal broşür yazması için onu işe aldı. Bazıları tarafından bir "kadın feraseti" olarak küçümsenen Bayan Manley'e, onu bir yazar arkadaş olarak kabul eden Swift büyük saygı duymaktaydı. Bir "iftiracı" olarak damgalanıp yargılanmasına içerledi; zira yazılarının, ülkesini yozlaşmadan kurtardığına inanıyordu. Dönemin egemen edebi formu taşlamaydı; yine de kendi gazetesinin, (bir kadının kaleminden çıkan) daha tehdit edici görüldüğünü hissetmekteydi. Erkeklerde suç olmayan şeyin kadınlarda kepazelik ve affedilemez sayılmasına kederlenen Bayan Manley, Kraliçe Anne'in ölümünden ve Tory'lerin topyekûn bozgunundan sonra, siyasetin artık bir kadın işi olmadığını iddia ederek edebi yeteneklerini aşk hakkında yazı yazmaya yönlendirdi. Bu tür feragat açıklamaları, sahte tevazu ve konu değişiklikleri stratejikti; zira, eski azgın düşmanları Whig'lerin şimdi iktidarda olmalarına (ve kırk yıl boyunca iktidarda kalacaklardı) rağmen, yazar olarak geçimini sağlaması gerekiyordu. Bu kendini unutturma taktiği, entelektüel bakımdan hırslı kadınların kullanabilecekleri birkaç aygıttan biriydi. Bayan Manley, gazeteciliğini feminist konulara adamadı; fakat üstlendiği işin ne kadar emsalsiz olduğunu ve hayatta kalmak için ne tür dolapların gerekli olduğunu kesinlikle biliyordu.

Ann Dodd, 1721'de muhalif *London Journal*'ın baş dağıtımcısıydı. Siyasal ve dinsel bir radikal olan Dodd, yetkililer tarafından sürekli kovalandı; fakat hastalık, büyük bir aileye bakma zorunluluğu, hatta sattığı gazetelerin içeriğini bilmeme gerekçeleriyle kurtulma konusunda da ustaydı. Aslında ne yaptığını kesinlikle biliyor ve özgürlük ile öğrenmenin el ele gittiğinde, her iki cinsten okuyuculara yöneticileriyle ilgili gerçeklerin anlatılması gerektiğine ve böylece zihin bağımsızlığını geliştirmeleri gerektiğine inanıyordu.

1737'de Whig taraftarı bir aristokrat olan Lady Mary Wortley

Montagu, *The Nonsense of Common Sense* adlı haftalık bir siyasal deneme gazetesi çıkardı. Para getiren bir işe girmeyi bir soylu için uygunsuz bulduğundan, imzasız yazılar yazdı. En çok, çiçek aşısı fikrini Türkiye'den Avrupa'ya ithal etmekle ünlü olan Lady Montagu, bu aydınlanmış tıbbi pratiğin yaygınlaşmasını memnuniyetle izlemişti ve bu nedenle, kadınların oynayabileceği etkili sosyal rolün tamamen farkındaydı. Bir kadın kolejinin açılmasını öneren öncü feminist Mary Astell'in dostuydu ve Lady Montagu, gazetesinde kadın eğitimini savundu, ciddiyetsizliğe ve savurganlığa saldırdı ve genel olarak siyaseti sahiden feminist bir mesajla harmanladı. Böylece, dünyada eğitimli, aktif kadınların önemini hem anlattı, hem hayata geçirdi.

Eliza Haywood, herhalde en ünlü İngiliz kadın gazeteciydi. *Female Spectator*'u (1744-1746), sadece İngiltere'de değil, diğer Avrupa ülkelerinde de, hatta Atlantik'in ötesindeki sömürgelerde, özellikle New York, Pennsylvania ve Connecticut'ta da popülerdi. Sık sık kitap formunda yeniden yayımlandı ve o kadar başarılıydı ki, güvensiz erkek yazarlar kadın rakiplerini "aptal, edepsiz, çalakalem bir kadın" olarak karalamaya çalıştılar. 1740'lara gelindiğinde İngiltere'deki siyasal iklim değişmişti. Hanover'li I. ve II. George, çok az İngilizce konuşmaktaydılar ve monarşik nüfuzlarının çoğunu kaybettiler; sonuç olarak iktidar tahttan, parlamentoya tamamen egemen olan Whig'lere geçti. İki parti arasında bir zamanlar canlı olan tartışma dinmişti ve gazetecilik daha az siyasallaşmıştı. *Female Spectator,* bu gelişmeleri yansıtarak, evlilik, ahlak, felsefe, coğrafya, tarih ve matematiği kapsayan başka konularla ilgilendi. Editör ve diğer üç anonim kadın gazeteci, okuyucularını gösterişten ve oyundan vazgeçip okumaya ve zihinlerini başka yönlere çekmeye teşvik ettiler. Kendi ifadesine göre Bayan Haywood, öğrenmeyi moda yapmayı amaçlamaktaydı. Bir sonraki gazetesi *Epistles for the Ladies*'de (1749-1750), bilimsel incelemenin kadınlar için doğal ve yararlı olduğunu vurguladı. Küçük, o zamana kadar görülmeyen organizmaları keşfetmenin kadınlara haz, onur, hatta "ölümsüz ün" kazandırabileceği gerekçesiyle mikroskopi özellikle teşvik edildi. Anneler, kızlarına dini öğretiyi öğrettikleri yaşta bilimi de öğretmeye teşvik edildiler; zira mikroskop ve teleskopla kavranan doğanın harikaları bilgisi, genç bir kişinin Yaratan'a hayranlığını ve sevgisini sadece güçlendirebilirdi. Bu yüzden Bayan Haywood'un gazeteleri kadınlara anne, öğretmen ve amatör bilimci rollerini vermekteydi. Editörün kendisi de, görünüşe bakılırsa, bazı özgün mikroskobik araştırmalar yaptı. Fakat kesinlikle kariyeri tüm kadınlar için savunmuyordu. Gazetelerinin büyük bölümü, kadınların nasıl uygun bir eş bulabileceklerine ayrılmaktaydı. Ne var ki, bu konuda bile ciddiyet, beyhude-

likten ve uçarılıktan sakınma, karşılıklı çıkarlara ve güvene dayalı istikrarlı, kalıcı bir ilişki vurgulanmaktaydı. Uygun yerleri ev olmasına rağmen, kadınlar güvenilir bir biçimde düşünmek ve akıl yürütmek için kendilerini eğitmeliydiler.

Lady's Museum'da (1760-1761), İrlandalı bir romancı ve Samuel Johnson'ın yakın dostu olan Charlotte Lennox da, okuyucuları ciddiyete ikna etmeye çalıştı. Sayfalarında beyin ile güzellik tamamen uyumluydu. Ne var ki, Lennox'tan sonra kadın gazeteciler İngiliz sahnesinden çekilmiş gibi görünüyorlar. Süreli yayın yayımlamanın diğer alanlarında aktif olan kadınlar bile (izinsiz broşür satan seyyar satıcılar; toptan gazete satın alıp dağıtımını yapan "merkürler"; "mığrılar", kendi başlarına ayakta duramayacak kadar zayıf basın girişimlerini koruma şebekeleri örgütleyen gruplar) 1760'tan sonra daha az görünür ve dillendirilir oldular. "Hanımlar için dergiler"iyle görevi devralan erkekler, "mavi çoraplılar"la alay ederek ve her şeyden önce modayı vurgulayarak, entelektüel tutkuları olan kadınları çok daha az teşvik ettiler. Kadınlara yönelik bu erkek gazeteler, on sekizinci yüzyılın sonunda Mary Wollstonecraft'ın bağıra bağıra yakındığı kadınlığın değersizleştirilmesini temsil ederler. İngiltere'deki kadın gazeteciler, ajanların gözetimini, devlet yetkililerinin tacizini ve kovuşturmasını, hatta hapishaneyi göze almış ve bunlara katlanmıştı. Ortodoks olmayan tavırları ve çağrıları nedeniyle hep kuşku uyandırdılar. 1760'tan sonra fiilen yerlerinden edilip dışlanmalarına neden ve nasıl izin verdikleri, araştırılması gereken ilginç bir sorundur; özellikle de Fransa'da bu dönem, gazeteci kadınlar için büyük bir atılım dönemiyken.

Fransa

Fransız kadınlar, Fronde'un delişmen günlerinde, ilk gazetenin, resmi mutlakıyetçi mesajıyla *Gazette de France*'ın 1631'de çıkışından yirmi yıl kadar sonra gazetecilik alanına girdiler. Kral karşıtı ayaklanma sırasında muhalif gazeteler her yerde yüzeye çıktı ve bunlardan birkaçı kadınları hedef almakta, kadınları konuşturmakta ve olasılıkla kadınlar tarafından yazılmaktaydı. *Gazette des Halles, Le Babillard* ve *Gazette de la Place Maubert*, belli bir "Dame Denise"i konu almaktaydı. Çoğunlukla yerel lehçeyle yazılan ve sesli okunan bu gazeteler, büyük ölçüde okuryazar olmayan aşağı sınıfları ve özellikle balıkçıların karılarını kapsayan geniş bir izleyici kitlesini amaçlamaktaydılar.

Bir gazete çıkarmaya çalıştığını bildiğimiz ilk Fransız kadın

Marie-Jeanne L'Héritier'ydi. 1703'te, ukala "doktoral" edebi eleştiriye karşı bir protesto ve edebiyata ve diğer zevk konularına daha bireysel, öznel bir yaklaşım olarak düşünülen, *L'Erudition Enjouée ou Nouvelles Savantes. Satiriques et Galantes Ecrites à une Dame Française Qui Est à Madrid* adlı bir yayın tasarladı. Ne var ki, bir eleştirel kadın geleneği yerleştirmeye yönelik bu girişim hiçbir zaman gerçekleşmedi.

Sonra, Fransız bir Katolikle fırtınalı evliliği sona erdikten sonra Hollanda'ya yerleşen Nimes'li bir Protestan, Mme. Anne-Marguerite Petit Dunoyer (1663-1719) geldi. Kızlarına (kızlarından birinin, 1713'te Lahey'i ziyaret eden genç Voltaire'le ilişkisi olmuştu) iyi kocalar bulmayı kafasına koyan Mme. Dunoyer, kızlarını kullanan, mal varlığını çarçur eden, hatta kendisini öldürmeye çalışan müstakbel damatlarından beladan başka bir şey görmedi. Daha sonra hem karakterini, hem edebi çabalarını kötüleyerek ve kızını ona karşı döndürmeye çalışarak *belle-mère manquée*'sine borcunu (beceriksiz kaynana) ödeyen Voltaire'i özellikle onaylamamıştı. Bunların çoğu, Mme. Dunoyer'nin *Mémoires*'ında ve ilk dergisi *Lettres Historiques et Galantes*'ta (1707-1717), çok sayıda okuyucunun ilgisini çeken pervasız bir içtenlikle betimlendi. Sonunda Lahey'de, 1711'den 1719'a kadar yönettiği ve kendi anlatımına göre kendisine para, onur ve ün kazandıran *Quintessence des Nouvelles* adlı bir gazetenin editörü olarak mali güvence buldu.

Kısmen XIV. Louis'nin Nantes Fermanı'nı yürürlükten kaldırmasına Mme. Dunoyer'nin duyduğu kızgınlığın bir sonucu olarak, *Quintessence*'ın tonu oldukça anti-Fransızdı ve vicdan özgürlüğünü şiddetle savunmaktaydı. Haftada iki kez çıkan gazetenin haber ile dedikoduyu birleştirmesi oldukça başarılı bir çeşniydi. Ne var ki, hükümet, yazarı birkaç kez iftiracılıkla ve diğer şeylerin yanı sıra Mary de la Rivière Manley'in 1709 tarihli skandal eseri *Secret Memoirs . . . from the New Atlantis*'i 1713'te Fransızcaya çevirmekle suçladı.

Mme. Dunoyer'nin gazetesi büyüleyici ve benzersizdi. Tam adını (*Quintessence des Nouvelles Historiques Critiques, Politiques, Morales et Galantes*) yansıtan gazete, birçok türün karışımıydı. Sadece günlük haberleri değil, serüvenlerin, nadir görülen şeylerin, mahkemelerin, kazaların, felaketlerin, cinayetlerin, ayaklanmaların, fırtınaların, yangınların ve festivallerin anlatımlarını da vermekteydi. Bu "insani ilgi" konuları kısmen gerçek, kısmen kurguydu ve bu anlatımlardaki kadınlar, özellikle saraydaki *grandes dames*, büyük yer kaplamaktaydı. Mme. Dunoyer'nin hayali yazıları, soyut konulardan çok insanlara odaklanmaktaydı. Yardımcısız çalıştı, *nouvel-*

les à la main de dahil, çeşitli kaynaklardan yararlandı ve editöre uydurma mektuplarla kendisini sürekli övdü.

Niyeti neydi? Özellikle haberleri konu almak istediğini iddia etmekteydi; fakat haberler çoğunlukla kasvetliydi, bu yüzden okuyucuları hem bilgilendirecek, hem eğlendirecek daha neşeli bir versiyon hazırlayarak bunu telafi etti. Kamusal ile tikeli, uzak ile kişiseli birleştiren Mme. Dunoyer, haberlerin biçimini sık sık değiştirmekte ve kurgusalı gerçek gibi göstermekteydi. Bu yüzden siyaseti kişiselleştirmekte, tikelleştirmekteydi. Anlatıları, siyasal olayları okuyucunun aşina olduğu ünlü edebi karakterlerle ilişkilendiren, canlı ve sıcak bir biçimde yeniden düzenlenmiş ve süslenmiş gerçeklikti. Bazen haber öykülerinden, okuyucunun seçim yapabileceği alternatif sonuçlar çıkarırdı. Her zaman şahsen vardı ve fanteziyi cesurca kullanması, önem duygusunu güçlendirmekteydi. Tarihten edebiyata ve edebiyattan tarihe geçme özgürlüğü, "olgu"nun büyük öznel bileşenine, çoğunlukla hakikat diye gösterilen birçok yersiz spekülasyona neredeyse modern bir duyarlılığı gösterir.

Mme. Dunoyer'nin özgür, cüretkâr, özgün bir yaklaşımı vardı. Gazetecilik geleneklerini, erkek ya da kadın diğer editörlerden daha fazla hiçe saydı. Açıkça kadınlar için yazmadı; aslında, kadın izleyicilere seslenen ya da yaslanan bir kadın editör olmanın tehlikelerinden sakınmak istiyor gibiydi. Mlle. Marie Anne Barbier'nin *Saisons Lettreraires*'i de (1714), hem feminist, hem popülist eğilimleri olmasına rağmen, nötr-cinsiyetli bir adın korumasına sığındı. *La Spectatrice*'in (1728-1729) kadın olduklarından bile tam emin olamadığımız anonim yazarları, bir hermafroditin nesnelliğine heveslendiler. Mme. Le Prince de Beaumont'un *Nouveau Magasin Français*'si (1750-1752), yine karma bir izleyici topluluğuna seslendi ve özel bir feminist bakış açısı yoktu. *Journal des Dames*'a kadar hiçbir gazete cesur bir "par et pour les dames" (kadınlar tarafından ve kadınlar için) taahhüdünde bulunmadı.

Aylık *Journal des Dames*, 1759'dan 1778'e kadar arada kesintilerle varlığını sürdürdü ve peş peşe dokuz editörü oldu. *Journal*, ömrü süresince her zaman diğer pek çok edebi aylık dergiden daha düşük fiyatla –yıllık on iki livre– satılmasına rağmen, köklü bir biçimde değişti. Başlangıçta erkek kurucusu tarafından kararlı bir kralcı, sosyete hanımefendilerini eğlendirmek için zararsız bir süs olarak tasarlanan dergi, son yıllarında Louis-Sébastien Mercier'nin yönetiminde alenen *frondeur* (Fronde'cu) oldu. Arada, Ekim 1761'den Nisan 1775'e kadar, peş peşe üç kadın editör siyasal bakımdan konformist bir *rien délicieux*'yü sosyal konuları ele alan, reform çağrısında bulunan ve okuyucularını düşünmeye, beyhudelikten vazgeç-

meye ve zihinlerini geliştirmeye teşvik eden ciddi bir muhalefet yayınına dönüştürdü. Dergi devrimci eğilimli erkeklerin eline geçmeden epey önce, sansürcülerin ciddi incelemelerine maruz kaldı.

Journal des Dames'ın ömrü süresince üç yüz ile bin arasında abonesi oldu. Okuyucuların kimler olduğunu gösteren abone listeleri, dergi bu kadar sık el değiştirdiği için, kayıptır. Fakat reklamları ve editöre mektupları tüketici geri iletimi olarak yorumlarsak, dergi alıcılarının sosyal bileşiminin, yirmi yıllık ömrü süresince şımarık bir elitten daha pratik kafalı bir okuyucu kitlesine genişlediği sonucunu çıkarabiliriz.

Üç kadın editörün okuyucuları için büyük umutları ve daha yüksek beklentileri vardı. Erkekleri kadınları esaret altında tutmakla suçlayan ilki, kadınlık niteliği lehine ateşli savunmalar yayımladı. Ne var ki, kadınlar eyleme geçmedi; aslında, satışlarda önemli bir düşüş, sert retoriğinin birçok aboneyi kaçırdığını gösterir. İki ardılı daha gerçekçiydi. Kadınlara temsilcilik verilmeden önce kapsamlı bir sosyal ve siyasal değişimin gerekli olduğunu kavrayan bu editörler, erkek reformculardan ve radikallerden destek ve yardım aldılar. Patronlara ve koruyuculara kur yaparak ve sansürcüleri yatıştırarak eski sistem içinde çalışmak zorunda kalsalar da, sistemin devrilmesini körükleyen erkeklere yardım ettiler ve teşvik ettiler. Özellikle birçok *frondeur*'e, Fronde ile özdeşleşen erkeklere, Fransız mutlakiyetçiliğine ciddi anayasal itirazlar yükselten ve asil prensleri ve prensesleri, yargıçları ve kent ayaktakımını geçici, fakat patlamaya hazır bir ittifak içinde bir araya getiren "revolution manquée"ye (başarısız devrim) destek verdiler ve desteklerini aldılar. *Journal des Dames*'ın *frondeur* ideolojisi, yetkililer kadar derginin feminist iddialarını da rahatsız etti.

İlk *journaliste des Dames* (kadın gazeteci) Mme. de Beaumer, Ekim 1761'de dergiyi ürkek korucularından devraldı ve konformist olmayan tonunu harekete geçirdi. Kişisel yaşamı hakkında hiçbir şey keşfedemeyen, onu servetten, güzellikten ve zarafetten yoksun, fakat kararlılıkla dolu olarak betimleyen çağdaşları için bile bir muammaydı. Yakın bir Hollanda bağlantısı olan bir Huguenot olduğu neredeyse kesindir. Radikal eğilimleri daha önce, 1759'da Lahey'de çıkmaya başlayan, Fransız gazete sansürcülerini iğrenç hergele takımı olarak yerdiği ve Hollanda'daki basın özgürlüğünü övdüğü kısa ömürlü süreli yayın *Lettres Curieuses, Instructives et Amusantes*'ta yüzeye çıkmıştı. Mme. de Beaumer, Fransız kraliyet sansürcülerini ve kitap politikasını, kendi misyonuna tehdit olarak algılamaktaydı. Zira ilk Bastille malzemesiydi. Kadın yetenekleri savunucusu olan Mme. de Beaumer, yoksullar ve ezilenler uğruna, sos-

yal adalet, dini hoşgörü, masonluk, cumhuriyetçi özgürlük, uluslararası barış ve yasa önünde eşitlik uğruna mücadeleye de katıldı. Fransa'ya geri dönünce, yetkililerin koyduğu engellerle karşılaştı; sansürcüler, sunduğu elyazmalarını geri çevirdiler. Mesajını dünyaya iletmeyi kafasına koyan Mme. de Beaumer daha dolambaçlı bir yol benimseyip, erkek kralcıların sahipliğinde evcillik ününü kazanmış ve siyasal kuşkunun ötesinde olan *Journal des Dames*'ı devraldı.

Sansürcülerin ilk fırsatta kendisini susturacaklarını bilen Mme. de Beaumer, yakalanmadan önce yayımlayabildiği birkaç sayıda ısrarcı bir ton ve cepheden, talepkâr, savaşçı bir yaklaşım benimsedi. En azından kadınların bağımlılığının evrensel bir trajedi olduğunu, cinsiyetler arasında karşılıklı saygının sosyal sınıflar ve sonunda uluslar arasında da aynı şeye yol açacağını, bu yüzden bir *moeurs* (ahlak) devriminin sosyal uyum ve uluslararası barışla sonuçlanacağını göstermesi gerekiyordu. Kısa süreli de olsa, artık dinleyicileri, tutsak bir abone kitlesi vardı.

Fransız ulusunun onurunun, editörü bir kadın olduğu için *Journal des Dames*'ın devamına bağlı olduğunu savundu. Kadınların erkekler kadar düşünebildiklerini, konuşabildiklerini, inceleme, çözümleme ve eleştiri yapabildiklerini ısrarla belirten Mme. de Beaumer, kadınları cesur olmaya teşvik etti. Kadın bilincinde bir "devrim" çağrısında bulundu ve bu devrime katılacaklardan biri olacağına yemin etti. Meydan okuyucu makaleler, edebi eleştiriler, büyük kadınlara *éloge*'lar (methiye) ve aşağı sınıflardan karanlıkta kalmış kadın sanatçıların, tüccarların, zanaatçıların ve müzisyenlerin listelerini yayımladı. Her yerde bulunan ve sayılamayacak kadar çok muktedir, yetenekli kadınların bolluğu, onun savlarını doğrular gibiydi. İşte boşalmayı ve meydan okunmayı bekleyen hazır, enerjik bir sosyal güç.

Olasılıkla kendisi de bir mason (zamanın çoğunu geçirdiği Lahey'de hem erkekleri, hem kadınları kabul eden bir loca vardı) olan Mme. de Beaumer, masonik evrensel uyum görüşünü coşkuyla ve harfiyen kucakladı. Mesajının her yerdeki her insana uygun olduğuna inanan Mme. de Beaumer, Fransa, Alman devletleri, İsviçre, Hollanda, İspanya, İtalya, Portekiz, Rusya, İsveç ve İngiltere'de *Journal des Dames*'ın satışta olduğu seksen bir kentin birkaç sayfa tutan bir listesini yayımladı. Başka hiçbir gazetenin buna benzer bir şeyi yoktu. Aslında liste tamamen uydurmaydı; zira gayretli Mme. de Beaumer, listede adı geçen kitapçılara gazetesini gerçekten göndermiş olabilir, fakat böyle bir pazar yoktu. Ancak, derginin uluslararası planda popüler olma olasılığı, bazı sayıların yayınını erteleyen ve sonunda gazeteyi süresiz kapatan yetkilileri rahatsız etti; bu

kapatma derginin editörü için yıkıcı mali sonuçlar doğurdu. Polisin ve alacaklıların giremediği ve cesur sayısını hazırladığı korunaklı bir semt olan *enclos du Temple*'daki konutu bile, Mme. de Beaumer'i artık koruyamazdı; kendisini desteklemiş olan Huguenot Jaucourt ailesi de. Sansür ve kitap ticareti müdürü Malesherbes, ondan, yurtseverliğini gösterip askerleri yücelten bir *histoire militaire* (askeri tarih) yazarak kefaret ödemesini istedi. Feminist pasifist, bunu yapmak yerine Hollanda'ya kaçtı.

Mme. de Beaumer'in ateşli savunmaları kadınları harekete geçirememiş olmasına rağmen (aslında satışlar düştü) birkaç sadık okuyucu onun feminist vizyonunu teşvik etti. Hatta biri, Fransız dilini onu gasp eden erkeklerden kurtarmasını bile istedi. Bu tür sözcüklerin genel konuşmada yer almamasının kadınlar için bir onursuzluk olduğunu iddia eden bu okuyucu, Mme. de Beaumer'in benzersiz konumunun ona, *author* (yazar) ve *editor* (editör) sözcüklerinin dişil biçimlerini kullanma ve kabul edilebilir hale getirme hakkı verdiğini öne sürdü. Sempatik sözcük türeticisinin yeniliklerini zevkle kabul eden Mme. de Beaumer, okuyucularına cinsiyetini sevdiğini ve kendi cinsiyetinin orununu ve haklarını desteklemeye ve haklı çıkarmaya kararlı olduğunu anımsatarak, ondan sonra kendisine *autrice* (kadın yazar) ve *éditrice* (kadın editör) dedi. Kanıtlar, Fransa'dan ayrıldıktan sonra İngiltere'de Lady Montagu'yü ziyaret ettiğini ve Hollandalı dostlarla sohbetlerin, kadınların sosyal ve entelektüel bir atılımın eşiğinde olduklarına inanmasına yardımcı olduğunu gösterir.

Yeniden ortaya çıkışına öfkelenen sansürcüsü Marin, Malesherbes'e, o sabah kendi yargıç odasındayken onu [Mme. de Beaumer] başında büyük bir şapka, belinde uzun bir kılıç, göğsü (hiçbir şey olmadığını fark ettiği) ve arkası (fazla bir şey olmadığını fark ettiği) eski, dar bir erkek kaftanıyla donanmış gördüğünü bildiren bir mektup gönderdi. Bu ciddiyetsizlik sadece kadın düşmanlığını değil, siyasal kaygıyı da yansıtmaktaydı; zira Marin, "kadın Beaumer"i kamu ahlakına bir saldırı, alışılmamış kabalıkta ve patavatsız bir yazar olarak görmeye başlamıştı. Şimdi onu gazeteyi bir moda dergisine dönüştürmeye zorluyordu; Mme. de Beaumer, sert bir hicivle karşılık verdi, bir ömrün ilkelerinden vazgeçemezdi. Kadın tevazusuyla ilgili kodları ihlal etmesinin etkili olmasını önlediğini anlayan, fakat *Journal des Dames*'ı kadın iletişiminin özsel bir kanalı olarak korumaya kararlı olan Mme. de Beaumer, sürekli Hollanda'da kalmak üzere ayrılmadan önce dergiyi başka bir kadına, yetkililerin takdirini kazanacak kadar bağlantıları olan, fakat erkek işbirlikçilerinin giderek daha fazla *frondeur* işlerine adını verecek kadar cesur bir kadına bıraktı.

Bu ardıl, Mme. de Maisonneuve, tamamen farklı, fakat eşit ölçüde cesur bir yaklaşım benimsedi. Mali durumu iyi olan Mme. de Maisonneuve, *Journal des Dames*'ı bir sükse haline getirmek için sosyal konumunu kullanmaya kalkışana kadar, aylaklıktan bıkmıştı. Çok geçmeden kendisi ve dergisi, monarşik ihsanların yararlanıcısı oldu: Kendisi yılda bin livre alan bir *pensionnaire du roi* yapıldı ve Haziran 1765'te Mme. de Maisonneuve, dergiyi Versailles'da krala şahsen takdim etme onuruna sahip oldu. Üç yıldan az bir süre içinde, daha önce iflas noktasında olan *Journal des Dames*'ın değerini dörde katlayıp, gelişip güçlenen bir işletmeye, sadece başarılı girişimleri yayımlayan açıkgöz Charles-Joseph Panckoucke'a cazip gelecek kadar sağlam bir işletmeye dönüştürdü.

Mme. de Maisonneuve'ün başarısının sırrı, kendinden emin, ölçülü bir ton, yanılgısız bir zamanlama duygusu, çeşniyi ve saygınlığı dengeleyerek, ilginç konuları modaya uygun sınırlar içinde ele alma yeteneğiydi. Öncelinin hırçın retoriğinden uzak duran Mme. de Maisonneuve, genç erkek yazarlardan oluşan bir ekibin sağladığı bol *pièces fugitives* ile hoş bir şekerleme üretti. Ne var ki, 1776'da derginin balayı dönemi bitti. Abonelerini *Journal des Dames*'a kaptıran devlet destekli süreli yayın *Mercure*, rakibini, içeriğini sınırlayarak daha az çekici kılmak için kraliyet hakkını kullandı. Bu noktada Mme. de Maisonneuve, dergiyi başyardımcısı Mathon de la Cour'a devretti; ancak baş sayfadaki adını ve dergiyi "Avrupa'nın taçlı başları"na takdim etmeye devam etme hakkını alıkoydu. Mathon, okuyucuyu eğlendirme amacını terk etti ve dergiyi, Sparta ve Roma değerlerini öven, Rousseau'nun cumhuriyetçi düşüncelerini konu alan, *le luxe*'e ve saray savurganlığına saldıran makalelerle doldurarak çok daha cesurca kullandı. Özellikle taze, dinç, cesur ve yoğun bulduğu genç Louis-Sébastien Mercier'nin yazılarına hayrandı. Mercier'nin tiranlığı, sosyal adaletsizliği, köylüler açlıktan ölürken kâr amacıyla tahıl stoklamayı yeren yasak eserleri, *Journal des Dames*'da yayımlandı.

Mme. de Maisonneuve, tacın "despotizm"ine karşı parlamentoları destekleyen Mathon'un ilerici isyankârlığı boyunca dergiye adını vermeye devam etmişti. Fakat 1760'ların sonunda siyasal iklim değişti. Karısının dostluğu ve hamiliğiyle Mme. de Maisonneuve'ün *Journal*'ın servetini geliştirmesine yardım etmiş olan Bakan Choiseul, gücünü kaybetti ve yeni şansölye Réne-Nicolas Maupeou, parlamentoları ezmeye kararlı ateşli bir kralcıydı. Kendisi kadar Mathon'u da korumak için, Mme. de Maisonneuve, hiçbir protestoda bulunmadan dergisinin baskı altında tutulmasına razı oldu. Maupeou ve despotik bakanları iktidarda kaldığı sürece, *Journal des Dames* sessiz kaldı.

Journal'ın son kadın editörü, daha sonra Mme. de Montanclos olarak tanınan Baronne de Princen, Mme. de Beaumer kadar tutkulu ve bağımsızdı, fakat belirgin bir biçimde daha anneci bir çizgi benimsedi. Savurgan bir Alman baron olan ilk kocası sayesinde saray çevrelerine aşina olan Baronne de Princen, *Journal des Dames*'ını yetişkin veliaht Marie-Antoinette'e adadı. Veliaht, boş zamanlarını Beaumarchais ve Mercier ile oyun oynayarak geçirmekteydi; görünüşe göre devrimci potansiyellerinden, komik şairin kahkahalarında ve dramatistin gözyaşlarında gizli kinci öfkenin farkında olmadan. Bir Mercier tutkunu olan Baronne de Princen, mülayim bir sansürcü buldu ve 1774'te Maupeou ve bakanları iktidarı kaybedince *Journal des Dames*'ı yeniden harekete geçirdi.

Editör, başlangıçta Marie Antoinette'e yaltaklanmak için elinden geleni yaptı; fakat Mme. de Montanclos'yla evlendikten ve Versailles'dan ayrılıp Paris'e döndükten sonra, giderek egemen saray değerlerinden uzaklaştı ve dergiyi kendisi gibi *mères de familles* (aile anası) olan kadınlara yönelterek, annelik konularına daha fazla odaklandı. Mme. de Montanclos'nun feminizmi, çocuksuymuş gibi görünen iki öncelinin feminizminden daha karmaşık, ince ve çok yönlüydü. Örneğin, onlar Rousseau'dan hoşlanmazken, Mme. de Montanclos, Rousseau'nun kadınlara sosyal bakımdan yararlı olduklarını hissettirerek, kadınsal özsaygı için çok şey yaptığına inanmaktaydı. Rousseau entelektüel kadınları onaylamamasına rağmen, toplumun manevi açıdan üremesinin sorumluğunu kadınlara verdi; zira anneler sadece ailelerini bir arada tutmuyor, *patrie*'nin etik belkemiğini de oluşturuyorlardı. Değerli yurttaşlık katkısını, ev, annenin alanı aracılığıyla yapmaktaydı.

Journal des Dames, artık önceden hiç olmadığı kadar çocukları tartışmaktaydı. Çocuklar, birlikte zaman geçirilmesi bir haz, hatta bir ayrıcalık olan neşeli, değerli küçük varlıklardı. Mme. de Montanclos, anneliği kadınların elde etmek ve kullanmaya değer olduklarını göstermek zorunda oldukları bir hak olarak ele almaktaydı. Korkunç bir sorumluluktu, fakat bir yük değildi. Çocuklara öğretmek, ortak bir keyif bile olabilirdi. Kızların eğitimine çok yer verildi.

Yine de, Mme. de Montanclos, Rousseaucu olmayan bir fikri, kadınların isterlerse kariyer peşinde koşabilecekleri fikrini de savunmaktaydı. Fizik dalında doktora yapan ve Bologna Üniversitesi'nde hocalık görevi kazanan azimli bir burjuva olan Laura Bassi örneğini veriyordu. Editör, çok geçmeden her yerde kadınların bilimsel alanda kabul göreceklerini ve başarılarının artık istisna sayılmayacağını umut etmekteydi. Mesleklerin en azından her iki cinsiyete açık ol-

masına seviniyordu. Bu radikal tutum, Eliza Haywood'un savunduğu şeyin çok ötesine geçmekteydi. Almanya'da, Mme. de Montanclos'dan yaklaşık on yıl sonra yazan en ünlü dört kadın gazeteci, "düşünen kadınların" hedeflerini bile evle sınırlamaktaydı. Mme. de Montanclos, anneliğin birinci derecede önemli olduğunu kabul etmekteydi, fakat entelektüel faaliyeti ve tanınmayı da zorunlu saymaktaydı. Yine de, onların eserlerine yöneltiği sert eleştiriler, birçok kadın yazarın cesaretini kırdı.

Mme. de Montanclos, enerjisine ve siyasetine hayran olduğu Mercier'den yıllarca perde arkasından yardım aldı. 1775'te, yenilikçi *L'An 2440*'ın yazarının insanoğlu için daha iyi bir gelecek şekillendirebileceğine inancıyla, dergiyi bir şarkı karşılığında ona sattı. Mercier'yle ortak çıkardığı *Journal des Dames*'ın son sayısı tahıl kıtlığı; yeni maliye bakanı Turgot'ya övgü; İngilizlerin sahip olduğu özgürlükler; nefret edilen *corvée*'yi (angarya) ortadan kaldırmanın önemi ve insan özgürlüğünü genişletme gibi konuları ele aldı. Mme. de Montanclos, iki kadın önceli gibi, basını hem erkekleri, hem kadınları cehaletten ve bağımlılıktan kurtarmanın bir aracı olarak görmeye başlamıştı.

Journal des Dames'ın kadın editörlerinden hiçbirinin görevini çok uzun süre devam ettirmemiş olması, başarılarını eksiltmez. Gazetecilik, kolayca yılanlara göre bir meslek değildi. Pek çok erkek gazeteciliği nankör buluyordu; zamanın ünlü *salonnière*'leri ve *femmes de lettres*'leri gazeteciliğe burun kıvırıyor ya da olasılıkla bu işe kalkışmaktan korkuyorlardı. Gazeteciler, kitap yazarlarından farklı olarak, geniş bir okuyucu yelpazesiyle dolaysız, sık, yüz yüze, tekrarlanan ve karşılıklı bir ilişki istemekteydiler. *Journal*'in *éditrice*'lerinin yüce niyetleri vardı ve kadınların kaderini iyileştirebileceklerine inanmaktaydılar; bizzat kendi örnekleriyle, kadınların çok kamusal bir işi becerebileceklerini göstermeyi umuyorlardı. Dergiyi ayakta tutmak için geliştirmek zorunda kaldıkları stratejiler, karşılaştıkları muazzam güçlükleri yansıtır.

Journal des Dames'dan sonra, birkaç kadın gazeteci daha kısa bir süre sahnede göründü; fakat hiçbiri, "par et pour les femmes" (kadınlar tarafından ve kadınlar için) ciddi bir dergi yaratmaya kalkışmadı. 1778'de Mme. Charlotte Chaumet, Presidente d'Ormoy, *Journal de Monsieur*'yü devraldı; fakat editörlüğü sadece birkaç yıl sürdü. Mme. Adelaide Gillette Dufrenoy, 1787'de *Courrier Lyrique et Amusant*'ı devraldı. Mme. Dufrenoy ile kocası, devrim sırasında aranan dostlarından birçoğunu gizleyip barındırdılar; fakat editörlüğünü yaptığı, müzik ve şiirle dolu gazetenin, ağır siyasal sorunları ele almasına izin verilmedi. Devrim, kadın gazetecilere sadece daha yaşanmaz bir iklim getirdi.

Bu ilk kadın editörlerin girişimini nasıl değerlendirmeliyiz? Bir yanda kısa görev süreleri ve başarısızlıkları, görevleri için yetersiz görünmelerine neden olurken, diğer yanda, cesur toparlanma çığlıkları ve gazetelerini kadınlar arasında bir bağ kurmak için kullanma girişimleri, birer kahraman ve kendi zamanlarının yüzyıllarca ilerisinde gibi görünmelerini sağlar. Sosyal güçler, kadınları onlara "uygun" üreme alanında tutmaya çalıştı. Mary Wollstonecraft'ın daha sonra oldukça cesur bir biçimde açıklayacağı gibi, erkekler eğitimsiz kadınları cinsel bakımdan daha uysal bulmaktaydılar; oyuncaklarını cahil durumda tutmak erkeklerin yararınaydı. Varlıklı kadınlardan ev dışında anlamlı faaliyetler esirgendi; yeteneklerini geliştirmeye ve tutkularını ifade etmeye teşvik edilmediler, hatta bunlara izin verilmedi. Kadın editörler buna başkaldırdılar. Neredeyse tümü, önceki yaşamlarının boşluğundan ve amaçsızlığından kurtulmak için gazeteciliği meslek edindi.

Bu kadın gazeteciler ile erkek meslektaşları arasındaki ilişkiler dinamikti ve zaman zaman harekete geçiriciydi; sürekli etkileşim, hatırı sayılır miktarda karşılıklı saygı, görüş ayrılıkları, öfke uyandırmaktan sakınma stratejileriyle damgalıydı. Gerektiğinde birçoğu, baskıya girebilmek için hürmetkâr bir tutum benimsedi. Bazı erkekler, bu tür feragatnamelerin bir sonucu olarak kadın gazetecilerin sahip oldukları ruhsatları kıskandılar ve bundan rahatsız oldular. Elie-Catherine Freron da aralarında olmak üzere, birçok erkek gazeteci, kamuoyunun çabalarına daha hoşgörülü davranıp davranmayacağını anlamak için kadın kimliğine büründü. Bu dönemde çok az kadın, erkek adı aldı (bu, daha sonraya ait bir görüngüydü) fakat bazıları gerçek kimliklerini gizli tuttu. Bu maske ve rol oyunu, erkek ve kadın sesinin bir tür gazetecilik Saturnalia'sı* biçiminde tersine dönüşü, kuşkusuz daha fazla incelenmeyi hak eder. Kadın editörler ve meslektaşlar ile hemcinsleri olan okuyucular arasındaki ilişkiler de karışıktı. Kendi kadın yazarlarına özellikle hoşgörülü davranmayanlar, yazarları yaralamakta ve sevilmemekteydiler. Diğer yanda, girişken cumhuriyetçiliğinde ve kız kardeşçiliğinde kendisiyle birlik olacakları konusunda çok yüksek beklentileri olan ve okuyucularına güvenen Mme. de Beaumer, düş kırıklığına uğradığında yaralandı ve öfkelendi. Bu kadınlar, bağımlılığa dayanan bir sistem içinde bağımsız yaşamaya çalıştılar; fakat hiçbir zaman anlamlı bir kadın desteği bulamadılar. Mesleki bakımdan, kaçınılmaz olarak erkeklerle uzlaşmak zorunda kaldılar.

* Saturnalia: Eski Roma'da Saturnus adına aralık ayında yapılan, kölelerin de geçici olarak serbest bırakıldığı şenliklere verilen ad. – ç.n.

Yine de özel yaşamlarında tümünün, oldukça sıra dışı aile düzenleri varmış gibi görünüyor. Bayan Manley'in romantik kaçamakları efsaneviydi. Eliza Haywood, birkaç yıl sonra evliliğine son verdi. Lady Montagu, elli yaşındayken, büyükelçi kocasının yirmi beş yaşında bir yazar ve özengen sanat meraklısı olan İtalyan âşığıyla kaçmasına izin verdi. Mme. Dunoyer, kendisini desteklemeyen bir eşten kurtulmak için Hollanda'ya kaçtı. İsimsiz Spectatrice, evliliği nihai aşağılanma ve kölelik olarak gördü ve sürekli bekârlığa heveslendi. Bir hermafroditin nötr-cinsiyeti iddiasında bulunacak kadar ileri giden bu editör, kimliğin gizlenmesiyle kazanılan özgürlüğe ve dolayısıyla mahremiyet korumasına da sahipti. Altı çocuk sahibi olan Mme. Le Prince de Beaumont'un, peş peşe eşit ölçüde beceriksiz üç koca eskittiği söylenmekteydi. Temple'da dayalı döşeli bir odada tek başına yaşayan Mme. de Beaumer, eğer bir eşi vardıysa def etmiş görünüyor. Mme. de Maisonneuve, hiçbir zaman kocasının adını almadı ve yaşamının çoğunu, görünüşe göre mutlu bir dul olarak geçirdi. Mme. de Montanclos, ilk kocasının ölümünden sonra tekrar evlenmesine rağmen, neredeyse anında ayrıldı. Bu olgular, hırslı kadınların yasal bireyler olarak statülerini ortadan kaldıran on sekizinci yüzyıl evlilik kurallarına katlanamadıklarını gösterir; kocalar sadece mallarını, varlıklarını ve şahıslarını değil, yazılarını yayımlama yeteneklerini de kontrol edebiliyorlardı. Bu cesur, öfkeli kadınlar, ortodoks olmayan özlemlerine daha uygun alternatif yaşam tarzları aradılar.

İşte, kamusal, ataerkil, siyasal dünyayı etkilemeye kararlı bir grup kadın. *Nouveau Magasin Français*'nin editörü Mme. Le Prince de Beaumont, kendisini, kadın cinsinin kendi kimliğine ulaşma kapasitesi (aslında yükümlülüğü) bulunduğunu kanıtlamaya kararlı sayısız adsız kadından biri olarak görüyordu. Çabaları ve mücadeleleri, erken modern Avrupa toplumunun ideolojik, kurumsal, kültürel ve elbette cinsel gerilimlerine yeni ışık tuttu.

Kadınlar, ne kadar öfkeli olursa olsun, bir salonda dillendirilen fikirlerden ötürü tutuklanmadılar; eril öğrenme alanlarına adım atan ve bunları kendi alanları haline getiren kadınlar, istisna ya da "cinsiyetlerinin ötesinde" diye göz ardı edilebilirlerdi. Cüretli reform önerileri yayımlayan kadınlara, sapkınlık ve vatana ihanet gibi tehlikeli alanlara girerek belalarını aramadıkları takdirde, basında yanıt verilebilir ya da karalanabilirlerdi. Fakat pek çok kadın kitap yazmadı ve daha az soylu, zengin ve eğitimli olanlar yasalara meydan okuduklarında ya da ahlaki kodları hiçe saydıklarında, gerçek sorun olmaktaydılar. Kocalar ve erkek kardeşler davranışlarını zorunlu olarak onaylamamakla birlikte sorundular: Bir üfürükçü ya da tahıl asisi, genellikle ailesi adına hareket ediyordu. Fakat bedensel eylemleri, hareketleri ve niyetleri –ihtiyaçtan, sefaletten, adaletsizlikten doğan– edep ve düzen yasalarını köklü bir biçimde ihlal etmekteydi. Arsız ve söz dinlemezdiler ve davranışlarının kanıtları, çok büyük ölçüde, ceza mahkemeleri kayıtlarından gelir.

Erken modern otoriteler, bazı faaliyetleri suç haline getirerek ve bazılarını yeni bir acımasızlıkla ele alarak insanların, özellikle de kadınların baş belası olarak sınıflandırılma şansını artırdılar. Kadın fahişeliği Ortaçağ'da yasaldı ve Kathryn Norberg'in denemesi fahişeliğin, on altıncı yüzyılın seyri içinde yaygın bir biçimde icra edilen, fakat yasadışı sayılan bir mesleğe dönüşünü betimler. Ortaçağ'ın teorisi, ehvenişer teorisiydi: Bekâr erkeklerin zorunlu cinsel arzularının bir fahişenin mahrecine ihtiyacı vardı; böylece zorla tecavüz, oğlancılık ya da diğer günahkâr cinsel ilişkilere girmeyeceklerdi. Fahişeler, sözde başrahibeler, madamlar ya da erkek denetçilerin gözetiminde yasayla düzenlenen kent genelevlerinde yaşar ve özel kıyafetlerle saygın kadınlardan ayrılırlardı; yurttaşlık ritüelinde resmi bir rolleri vardı ve kent hazinesine özel vergi öderlerdi. Fahişelerin, toplumda, onursuz da olsa, kabul gören bir yerleri vardı.

Bütün erkeklerin evlenmesi gerektiğine dair Protestan ısrar; kerhane müdavimi papazların yeminlerine sadık kalmaları konusunda Katolik Karşı-Reformasyon'un gösterdiği özen; oğulların aile gelirini çarçur etmeleriyle ilgili aile kaygıları ve sofu kadınların, düşmüş kız kardeşlerini kaldırma gayreti gibi bir dizi kaygı, bu düzenlemeyi değiştirdi. On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, pek çok Avrupa kentinde fahişelik yasaklanmıştı. Norberg, sonraki iki yüz yılda bireysel kadınların, pezevenklerin yardımıyla ya da onların yardımı olmadan kendi odalarında ya da gizli genelevlerde devam ettirdikleri fahişeliğin yaygınlaşmasını betimler. Komşuların lanetlemeleri ve tutuklanıp hastanelere ve sığınma evlerine hapsedilme tehlikesiyle karşı karşıyı olan bu kadınlar, işlerini kentlerde yürütmekte ve kırsal kesime zaman zaman gidip gelmekteydiler. Fahişeliğe kadınlar için bir felaketten çok bir tercih olarak bakılabilir mi? Norberg, bazen bakılabileceğini öne sürer. Fahişeler, özellikle din adamı müşterileriyle yasal *filles de joie* (neşeli kızlar) oldukları Ortaçağ'da, cinsel bir karşı-kültürün parçasıydılar. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, ev hizmetçiliğine ya da dokuma işlerine hapsedilen kadınlardan daha iyi ücret almaktaydılar. Polis kayıtlarında ebeveynlerine karşı çıkıp, vücutlarını istedikleri gibi kullanmaya karar veren işçi kadınlar olarak ortaya çıkarlar.

Kadın cinselliği korkusu, on dördüncü yüzyılın sonundan on yedinci yüzyılın sonuna kadar "cadılığı" şeytani bir sapkınlığa ve iğrenç bir suça dönüştüren öğelerden sadece biriydi. Erken Ortaçağ'da gizli güç iddiasında bulunan kişiler, din adamları tarafından kuruntuları olan kişiler diye önemsenmediği halde, aynı kişiler –çoğunluğu kadın– şimdi, şeytanla yapılan bir anlaşmanın sonucu olarak fenalık yapmakla suçlanmaktaydılar. Jean-Michel Sallmann, bu değişikliği, sapkınlığın birçok biçimiyle mücadele eden ve kadın maneviyatının ve kâhineliğinin bağımsızlığı tarafından tehdit edilen Geç Ortaçağ din adamlarının marifeti olarak betimler. On beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde yeni imaj kristalleşmişti. Cadılar erkekleri iktidarsızlaştırmakta, kadınları kısırlaştırmaktaydılar; ekinleri ve hayvanları yok

etmekteydiler; bebekleri kaçırmakta ya da öldürmekteydiler; sebt danslarına ve âlemlerine uçmaktaydılar. Bozucu anatomileri ve huylarıyla, zayıf iradeleri ve zihinleriyle ve Havva-benzeri aldatıcılıklarıyla kadınlar, kaçınılmaz olarak, erkeklerden daha fazla şeytan tarafından baştan çıkarılmaktaydılar. Bu imaj, geç on altıncı ve on yedinci yüzyılların nüfus baskıları ve kırsal yoksulluğuyla başı belada olan köylülerin kıskançlığını ve kuşkusunu körükleyebilirdi. Dört başı mamur bir düzensizlik simgesi olarak dişi cadı, siyasal, dinsel ve mesleki otorite yapılarını güçlendirmeye çalışanlar için hazır bir hedefti.

Fakat Sallmann'ın öne sürdüğü gibi, cadı avı, pasif kadınların ve erkeklerin üst-belirlenimli bir meşguliyetinden ibaret değildi. Cadılık, ihlal ya da itaatsizlikle de bütünleştirilmekteydi. İlk olarak, bizzat duruşmaların seyri içinde, suçlama, itiraf ve iyelik işlerinde kadınlar, alenen öfkeli açıklamalar yaptılar, tehlikeli aracılık iddiasında bulundular ve şeytanların ağzıyla konuştular. Bunu çaresizlikten ya da işkence zoruyla yapmış olabilirler; yine de korkutucu bir yetenek havası takınıyorlardı. Bu duruşmalarda, alışılmış ceza yargılamalarından farklı olarak, kadınlar girişimin suçunu kocaların ya da erkek üstlerin üzerine atmaya çalışamazlardı; zira cadılık davalarında kadınlar, eylemlerinden tam yasal sorumlu sayılmaktaydı.

İkincisi, büyü marifetiyle şifa, yardım ve zarar verme ve ölülerle şamanist iletişim kırsal Avrupa'da uzun süreden beri vardı, daha katı Hıristiyan ayinlerle birlikte kadınlar ve erkekler tarafından yapılmaktaydı. Cadılık imajı yaygınlaştıkça ve hem Protestan, hem Katolik Reformasyon, "hurafe" diye büyü ritüelinin karşısına geçince, bu köy pratikleri, şeytani ya da en azından çok kötü pratikler olarak yeniden biçimlendirildi. On yedinci yüzyılın başına gelindiğinde, bir cenin zarıyla ya da şamanist kaderin başka bir işaretiyle birlikte doğan ya da annesi tarafından büyüyle şifa verme öğretilen bir kadının, sanatı icra etmesi için ihtiyata ve cesarete ihtiyacı vardı.

Sallmann, erken modern dönemin sadece cadılık konusunda haşin olmadığını bize anımsatır; bu dönem, homoseksüellik

konusunda da acımasızdı. Aynı cinsten kişiler arasında yakın ilişkiler (on dokuzuncu yüzyıldan beri "homoseksüellik" ve "lezbiyenlik" denilen) konusunda çifte standart, erkeklerin aleyhine çalıştı. Kutsal Kitap lanetlerinde, Roma imparatorluk yasalarında ve erken Hıristiyan kefaretlerinde, değerlendirmede şu asimetri görülür: Erkekler arasında seks, alçalıp kadının rolünü üstlenen kişiyi değersizleştirmekte ve her ikisini, çocukların atası olarak rollerini yerine getirmekten alıkoymaktaydı. Kadınlar arasında seksin, "doğal olmasa" da, özellikle bazı eleştirmenlere göre oğlancılığın baş kötülüğünü oluşturan içine girme söz konusu olmadığı için, bu kötülükleri yoktu. Aslında, John Boswell'in gösterdiği gibi, Erken Ortaçağ'da, manastırlarda ve kilise okullarında baş gösteren erkekler arasında (çoğunlukla genç erkekler ya da bir öğretmen ve öğrenci) erotik ilişkilere karşı bir hoşgörü vardı; bazılarına göre, iffetlilik yeminini bu şekilde bozmak, evli kadınlarla zina yapmaktan ya da bakireleri bozmaktan daha az günahtı.

Geç Ortaçağ'da, cüzamlılara, sapkınlara, Yahudilere ve cadılara saldırılarla birlikte bu *de facto* hoşgörü, din adamları dışında erkekler arasında cinsel ilişkiler arttığı halde, son buldu. On beşinci yüzyıl Floransa'sında, Savonarola, daha yaşlı hovardalarla birlikte olan evli olmayan genç erkeklere verip veriştirmekteydi. VIII. Henry'nin İngiltere'sinde erkekle ya da hayvanla "kulamparalık" ölümle cezalandırılabilen ağır bir suç haline geldi ve Avrupa'nın diğer yerlerinde, kırbaçlama ve sakatlamadan ölüme kadar uzanan ağır cezalar yasa kitaplarında yer almaktaydı. Protestan reformcular, Katolik din adamları tarafından fuhuşçu olarak damgalanmadıkları sırada, onları oğlancı olarak damgaladılar; evliliğe ve bekâr din adamlığına yeni bir kutsallık vermeye can adan Katolik Reformasyon, erkekler arasında âşıklığı yasakladı. Kovuşturma ve cezalandırma zamana ve yere göre değişmekteydi: E.W. Monter'in çalışması, İspanya'da on yedinci yüzyıla gelindiğinde Engizisyon'un gizli Yahudiler kadar homoseksüelleri de sorguladığını; Cenevre Cumhuriyeti'nde 1555'ten 1678'e kadar 50 erkeğin oğlancılıktan

ötürü yargılandığını ve bunların yarısının idam edildiğini bize gösterdi. (Yaklaşık aynı dönemde dörtte üçü kadın olmak üzere 318 kişi cadılıktan ötürü yargılandı ve bunların beşte biri idam edildi.) Bu arada kadınlar arasında cinsel ilişki alay ve eğlence konusuydu; fakat kovuşturmalar seyrekti ve idamlar daha da enderdi, öncelikle travesti "koca"lı bir aile ortaya çıktığında gerçekleşirdi.

Yargıçlar ve ahlakçılar iş başındayken, aynı-cinsle cinsel ilişkinin ve aşkın kültürel örgütlenmesi yavaşça değişiyordu, bu işi yapanların tanımı da. Erkekler arasında homoseksüel âdetler ve dil, uzun süre ruhban kültürün bir çeşidi olmuştu. Erken modern dönemde homoseksüel eylem İtalya'da ve Alpler'in ötesinde, birbirleriyle deneme yapan ve "oğlancılar"ın emrine amade bazı genç erkekler için yaşamın bir aşaması gibi görünür. İster hediyelerle, ihsanlarla, ziyafetlerle ya da fahişelikle sürdürülsün, bu faaliyetler, çoğunlukla gençler üzerinde hem sosyal egemenliği, hem yaş egemenliğini gerektirmekteydi. Erken on sekizinci yüzyılda Londra, Amsterdam ve Paris'te, yetişkin erkekler de birbirleriyle yakın temas arıyorlardı ve bu amaçla özel ağlar, yerler ve hareketler geliştirildi. Bunların en yeni olanı, bazıları evli bazıları bekâr, farklı geçmişleri olan erkeklerin muhabbet, karşı cins gibi giyinme, oyun ve seks için bir araya geldikleri, dış dünyanın sosyal ve toplumsal cinsiyet sınırlarının geçici olarak ortadan kalktığı özel kulüplerdi; Londra'da denildiği şekliyle, yumuşakların evleriydi.

"Tribadizm"e ya da Sapphocu aşka kapılan kadınlar arasında evrim farklı oldu. Judith Brown'ın, erken on yedinci yüzyıl Pescia'sında Rahibe Benedetta Carlini'yle ilgili incelemesinde, ruhban versiyona bir göz atarız: Benedetta'nın din kardeşi Bartolomea'ya iltifatları, bir melek kılığı altında trans halinde gerçekleşen manevi duygu belirtiminin bir uzantısıydı. Manastırlar dışında kadın çiftlerden biri erkek gibi giyinerek farklılıklarını gizlemekteydiler; daha cüretkâr kadınlar askerler ya da diğer serüvenciler gibi giyinir, yol boyunca kadınlarla aşk yaparlardı. On sekizinci yüzyılda, yumuşaklar evinin gizli

karnavalına değil, evli arkadaşlık edebine dayanan açık bir cinsel üslup ortaya çıktı. Llangollen'li hanımefendiler, Eleanor Butler ve Sarah Ponsonby, yeni tarzın örnekleriydi: Bir bakıma iki-cinsiyetli gibi giyinen, fakat açıkça kadın olan bu hanımefendiler, Galler'de güzel bir "kulübe"de birlikte yaşıyor, sağlık yürüyüşleri yapıyor, Rousseau'yu sesli okuyor, Londra'daki ve yurtdışındaki önemli dostlarla mektuplaşıyorlardı. Eleanor Butler daha yaşlıydı; fakat ataerkil evlilikte olduğu gibi aile reisi yoktu. Yumuşak evleri, periyodik baskınlara ve tutuklamalara maruz kaldılar; "Olağandışı Kadın Muhabbeti" başlıklı bir gazete makalesinde saldırıya uğramalarına rağmen, hanımefendiler saygın, evleri, yaşam tarzlarını merak edenler için bir hac yeri olarak kaldı.

Kadınlar, "doğal olmayan" cinsel davranıştan ötürü erkeklerden daha az sorun yaşadılarsa, Nicole Castan, efsunculukla ilgili suçlamalar dışında, erken modern Avrupa'da erkeklerden çok daha az sayıda kadının (yüzde 10 ila 20) cinayetten ötürü kovuşturmaya uğradığını gösteriyor. Kadınların mahkemelerdeki şiddeti, cinsiyetle ilgili imgelerde ve söylemdeki şiddet potansiyellerine denk değildi. Suçların çoğu, kadınların aile, çocuklar, cinsellik ve kadın candanlığı dünyası içinde ya da bu dünyanın yakınında gerçekleşmekteydi: Hırsızlıklar, bazen kıskançlıktan ötürü koca öldürmeler, diğer kadınlara saldırılar. Çocuklarını beslemek için hırsızlıktan ötürü bağışlanan ve kocanın ya da babanın vesayeti altında olmaları durumunda sorumlulukları azalan kadınlara, erkeklerinkinden daha az sert cezalar verilmekteydi. Yasalar ve mahkemeler en çok aile değerleri tehdit altında olduğunda kadınlara çullanmaktaydı: Fransa'da (1557) ve İngiltere'de (1624) fermanlar, bebek katilliğinden ötürü hüküm giymeyi çok daha kolaylaştırdı ve on sekizinci yüzyıla kadar, cadılıktan bile çok daha tutarlı bir biçimde ölümle cezalandırıldı. Demek ki, bebek öldürme suçu isnat edilen bekâr hizmetçi kızların çapkınlığı, ailelere görevlerini hatırlatmak için kullanıldı.

Arlette Farge'ın kamusal protestolarda kadınlar üzerine denemesi, erken modern siyasetin önemli bir alanını açığa

kavuşturur. Halk ayaklanmaları, aşağı katmanlara çok az konuşma olanağı veren ya da hiç vermeyen rejimlerin manevi ekonomisinin parçasıydı ve kadınlar, bu eylemlerin ön saflarındaydılar. Farge, kadınların kendi çıkarlarını ve ailelerinin çıkarlarını savunmak amacıyla sokaklarda kendilerine yol açarken ve kraliyet çavuşlarıyla uğraşırken sergiledikleri ustalığı gösterir. Sokak protestolarında, erkeklerle aynı gayreti ve cesareti gösterdiler. Farge, kadınları vücutlarına, doğuma ve ölüme bağlayan ve ürkütücü bir birlik halinde erkeklerle ilişkilendiren ikili bir kan imgesiyle bitirir.

N.Z.D. – A.F.

14

Cadılar

Jean-Michel Sallmann

ŞEYTANCA BÜYÜCÜLÜK PRATİĞİNİN kadın doğasıyla yakından bağlantılı olduğu ve dolayısıyla her kadının potansiyel bir cadı olduğu inancı, Batı bilincinde uzun süre gömülü kaldı. Bu beylik inanç, en iyi anlatabildiğimiz şekliyle 1400 civarında ortaya çıktı ve en azından ceza yasalarında, on yedinci yüzyılın sonuna kadar sürdü. On dokuzuncu yüzyıl Romantizmi tarihsel romanlarla, tablolarla, operalarla ve halk masalı antolojileriyle konuya ilgiyi canlandırdı. Böylece cadı, hâlâ çok az bilinen ve büyük ölçüde mitik bir Ortaçağ dönemi karanlık efsanesinin parçası oldu. 1862'de Jules Michelet, bu tarihsel basmakalıba saldırdığı, kadın cinsine takdire şayan bir ilahi de olan kışkırtıcı kitabı *La sorcière*'i (Cadı) yayımladı. Onun cadısı ne çirkindi ne de yaşlı; kadının canlı örneklerinden sadece biriydi, yani kitabının merkezi figürü yaptığı (bir suçlu değil, bir kurban) "anne, müşfik koruyucu ve sadık dadı"ydı. Yine de, Michelet, cadı imajını düzeltmeye çalışırken, sonuçlarını lanetlediği ve kaynağını kiliseye bağladığı bir düşünüş tarzını, yani kadınlar ile esrarengiz güçler arasında özel bir bağlantı bulunduğu düşüncesini paylaşmaktaydı.

Çok az konunun, büyücülük kadar büyüleyici olduğu anlaşılmıştır. Geçen yirmi yıl süresince anlayışımız değişti; adeta tarihçiler, konunun Batı'nın kültürel tarihinde temel bir bölüm oluşturduğunu aniden kavradılar. Büyücülük, insanoğlu ile doğaüstü güçler arasındaki ilişkileri ve de erken modern toplumlarda erkeklerin ve kadınların rollerini içeren bir dünya görüşünü, bütün bir temsil sistemini açığa vurur. Bazı zorunlu genellemeler olmadan böylesine karmaşık bir tarihi anlatmak olanaksız olsa da, kronolojik ve coğrafi farklılıklara saygı göstermeye de dikkat etmeliyiz.

“Bir Büyücüye, On Bin Cadı”

İstatistiksel kanıtlar, büyücülük iddialarının esas olarak kadınlarla ilgili olduğunu doğrular. Güneybatı İngiltere’de Essex’te, 1650 ile 1680 yılları arasında gezici mahkemelerde büyücülükle suçlanan 270 kişinin yüzde 91’i kadındı. Bugün Fransa’nın Nord kesimi olan yerdeki adli arşivler, on dördüncü yüzyılın sonundan on yedinci yüzyılın sonuna kadar 288 büyücülük davasını kaydeder ve bunların yüzde 82’si kadınları kapsamaktadır. Benzer rakamlar Güney Almanya ve cadı baskısının başladığı Jura için de geçerlidir. Örneğin Baden-Würtemberg’de yetkililer, 1562 ile 1684 yılları arasında 1.050 büyücünün idamıyla sonuçlanan on beş büyük büyücülük “salgını” fark ettiler; idam edilenlerin yüzde 82’si kadındı. Basel Piskoposluğu’nu, Montbéliard Prensliği’ni, Franche-Comté, İsviçre’nin Friboorg (Freiburg), Neuchâtel, Vaud ve Cenevre kantonlarını kapsayan bölgede, 1537 ile 1683 arasında cadılıkla suçlanan 1.365 kişinin 1.060’ı, yaklaşık yüzde 78’i kadındı. Yeni Dünya’da Avrupa’ya ait bir ileri karakol sayılabilen on yedinci yüzyıl New England’ında cadılığın kökünü kazıma kampanyası nispeten geç başladı. 1647 ile 1725 yılları arasında suçlanan 355 kişinin yüzde 79’u kadındı. Olgular açıktır: On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, bir kadının cadılıkla suçlanıp idam edilme olasılığı, bir erkeğin aynı şeyle karşılaşma olasılığının dört katıydı.

Engizisyon yargıçlarının elkitapları ve daha sonrasının hukuk metinleri, kadınların büyücülük suçuyla bütünleştirildiği görüşünü destekler. Fakat bunlar ancak on beşinci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkarlar; oysa demonolojik mit (bir şeytana tapma kültünün varlığına inanç) büyücülüğün bastırılmaya başlandığı on dördüncü yüzyılın sonuna kadar geri gider. Sözde cadılarla ve büyücülerle ilgili ilk kitlesel yargılamalar 1397’den 1406’ya kadar, İsviçre kantonu Lucerne’de, Boltinger’de gerçekleşti; bunları, 1428’den sonra Valais ve Dauphiné de başkaları izledi. Yüzyılın ortasında baskının yoğunluğu arttı. Bu yargılamalar, başlangıçta engizisyoncular ya da eklesiastik yargıçlar tarafından yürütüldü; on altıncı yüzyılda laik mahkemeler de onlara katıldı. Papalık buyruğu *Summis desiderantes affectibus*’un (1484) koşulları altında VIII. Innocentus iki Engizisyoncuyu, Jacob Sprenger ile Heinrich Institoris’i Orta Ren Vadisi’nde büyücülüğün kökünü kurutmakla görevlendirdi ve böylece cadı avı uygulamasına papalık onayı verdi.

Demonolojik mitin kaynağıyla ilgili iki düşünce okulu vardır. Birine göre bu mit, Antikçağ’dan beri tüm Avrupa kültürlerinin ortak şamanist geleneklerini yansıtmaktaydı. Diğerine göre, din adamla-

rının Ortaçağ dinsel polemiğinin çeşitli kalıplarını birbirine ekleyerek kurdukları entelektüel bir yapıydı. On beşinci yüzyılın sonlarında zihinsel görünüşte, üç yüzyıl boyuna varlığını sürdürecek bir temsil sisteminin kurulmasıyla sonuçlanan önemli bir değişim gerçekleşti. Batı'daki insanlar, aralarında şeytanla bir anlaşma imzalayan bir büyücü tarikatı bulunduğuna inandılar. Kötülük güçleri bahşedilen bu büyücüler, hem insanoğluna hem Tanrıya zarar verme yeteneğine sahiptiler. Bütün ahaliyi etkileyen doğal felaketlerden (salgınlar, kötü hava, kötü hasat, veba) ve bazı bireylerin başına gelen taliksizliklerden (açıklanamayan çocuk ölümleri, kadınlarda kısırlık, erkeklerde iktidarsızlık) onlar sorumlu tutuldular. Büyücülerin Katolik inancı kötüledikleri ve şeytana taptıkları gece meclislerinde (sebt ya da sinagog denilen) bir araya geldikleri söyleniyordu. Sebtler, çocukların yemek olarak yendiği büyük bir ziyafetle başlar ve bunu, büyücülerin dişi şeytanlarla, cadıların erkek şeytanlarla çiftleştiği bir âlem izlerdi. Bir tarikatın varlığı, Hıristiyan inanca döneklik, şeytan kültü ve ritüel cinayet, demonolojik mitin bir sapkınlık, aslında amacı Hıristiyan dinini alaşağı edip, yerine İblis'in dinini geçirmek olduğu için en korkunç sapkınlık haline getirmeye katkıda bulunan öğelerdi.

1486'da Jacob Sprenger ile Heinrich Institoris (gerçek yazar) Strasbourg'da dikkate değer bir başarı elde etmesi mukadder bir kitap olan *Malleus maleficarum*'u (Cadıların Çekici) yayımladılar. Kitap, ilk kez cadılık sapkınlığı ile kadınlar arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktaydı. Yazarların engisizyoncu olarak yaşadıkları şeylerin onlara malumu alem saymayı öğrettiğini okuyucuya kanıtlamak için, Eski Ahit'in, klasik Antikçağ'ın ve Ortaçağ'ın kadın karşıtı geleneğinden büyük ölçüde yararlanmaktaydı. *Malleus maleficarum* sık sık taklit edilmesine rağmen, eşi benzeri hiç olmadı. On altıncı yüzyılın büyük demonologları (Engizisyoncu Bernardo Rategno da Como, İspanyol Cizvit Martin del Rio ve Fransız hukukçu Jean Bodin) sürekli onun otoritesine başvurdular.

Kadının aşağılığı düşüncesi Tekvin'e, daha kesini birçok teoloğun üzerinde yorum yaptığı iki olaya kadar geri gitmekteydi: Havva'nın yaratılışı ve Günaha Düşüş. Tanrı, Havva'yı Âdem'den yarattı ve birçok teoloğun kafasında bu olgu, kadının erkeğe bağımlılığının gerekçesiydi. Gerçekten de, Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden, eğri bir kemikten yaratılması anlatısı, kadın zihninin kaçınılmaz olarak çarpık ve aksi olduğunu göstermekteydi. Günaha Düşüş, bunun böyle olduğunu kanıtlamaktaydı: İblis Havva'yı ayarttı ve Havva, Âdem'i baştan çıkarıp günaha soktu. Bu nedenle kadın, erkeğin günaha düşmesinden doğrudan sorumluydu. Do-

layısıyla *Malleus maleficarum*'un yazarları, kadınların yararlı olduğu sadece iki şey görmekteydiler: Sadece onlar çocuk doğurabildiklerine göre, üremek için gerekliydiler ve aile ekonomisi için zorunluydular, zira sadakatleri ve sevgileri erkeklere işlerinde yardımcı olmaktaydı. Fakat kadınların cinselliği tehlikeliydi. Hıristiyanlar için bakirelik bir ideal olarak kalmaktaydı ve evlilik, din adamı olmayan erkeklerin şehvet ve fuhuş günahından uzak durmalarına yardım ettiği için, ehvenişerdi. Bu yüzden, *Malleus maleficarum*'un yazarlarının kadın düşmanlığı, çok eski bir Hıristiyan geleneğe dayanmaktaydı. İoannes Khrysostomos'un kadınla ilgili buyurucu yargısını kolayca kabul ettiler: "Dostluğun düşmanı, kaçınılmaz acı, zorunlu kötülük, doğal dayanılmaz istek, istenir felaket, aile içi tehlike, leziz kırbaç, doğanın parlak renklerle boyanmış kederi." Bu tür formüller, Ortaçağ'da yaygın bir biçimde tekrarlandı. Institoris ile Sprenger, Engizisyoncu ve cadı avcısı olarak kişisel deneyimlerinden de yararlandılar. Kadının asi doğasının ve doğuştan gelen zayıflığının onu şeytani ve kötü cazibelere açık hale getirdiğini gözleriyle görmüşlerdi. Kadınların hurafeye kapılma olasılığının erkeklerinkinden daha yüksek olmasının üç nedeni vardı. Birincisi, kadınlar daha fazla safdildi, bu yüzden İblis öncelikle kadınları hedef almaktaydı. İkincisi, kadınlar daha çabuk etki altında kalmaktaydı ve dolayısıyla şeytani yanılsamaların manipülasyonuna daha fazla açıktılar. Son olarak, kadınlar çenebazdı ve büyü hakkında bildiklerini tartışmadan edemezlerdi. Zayıflıkları nedeniyle, büyü ve beddua ile erkeklerden öçlerini almak için bu gizli bilgiyi kullanmaktaydılar.

Malleus maleficarum, cadılığın, bir yanda saldırgan cadılar, diğer yanda üreme kapasiteleri tehdit edilen erkekler olmak üzere, cinsiyetler arası savaşın bir yansıması olduğu izlenimi verir. Kitabın birçok bölümü, cadıların, erkeklerin genital kapasitelerini nasıl kuruttuklarını ve erkeklik organlarını nasıl sakatladıklarını betimler; bu tür saldırılara karşı tedavileri önerir. Kötü cadı imgesi, kısa sürede bütün Batı'ya yayılmıştı. Büyünün kadınlar tarafından yapıldığına dair popüler inancı güçlendiren yargılamaların ve yakmaların artması, cadı korkusunu körükledi. Fakat Engizisyon, sonuçları böylesine dramatik olan kalıplaşmış bir fikri beslemenin ağır sorumluluğunu taşımasına rağmen, tüm Engizisyoncular fanatik keşiş değildi. Heinrich Institoris gerçekten de, ömrü boyunca sapkınların baş belasıydı; fakat Jacob Sprenger, Dominiken tarikatta birçok üst düzey görev üstlendi ve enerjisinin çoğunu, Rhineland'daki Dominiken manastırları ıslah etmede papaya yardım etmeye verdi; ayrıca, tespih kullanmanın (özellikle kadınların kullanmasının) yorulmaz bir savunucusuydu. Bu iki adam, sadece çağdaşları-

nın kaygılarını ve varsayımlarını, geçmişlerinden etkilenen makul, entelektüel bir biçimde ifade etti.

Cadılığın ezilmesini ve kadınlara karşı şiddetin ani yükselişini yoğun bir biçimde araştıran tarihçiler arasında, cadılıkla ilgili yaygın algılamanın zor zamanların bir tezahürü olduğu ve baskının yoğunluğunun, ahalinin başına gelen doğal felaketlerin acımasızlığını yansıttığı genel olarak kabul edilir. Doğayı hâlâ kontrol edemeyen insanlar, anlayamadıkları görüngüleri açıklamak için doğaüstüne yöneldiler. Salgınlardan, kötü hasattan, açıklanamayan ölümlerden ve diğer talihsizliklerden şeytan sorumlu tutuldu. Bu nedenle tarihçiler, ilk önce geç on dokuzuncu yüzyılda antropologlar tarafından geliştirilen eski günah keçisi teorisini dirilttiler. Toplumun suçlulara ihtiyacı vardı ve bunları, en çok baskı gören uyumsuz ve marjinal gruplarda buldu. Kurbanlar arasında ön sırada gelenler kadınlardı: En fazla korku veren, en yaşlı, en çirkin, en yoksul ve en saldırgan kadınlar. Köylüler gerilimlerini, kırsal nüfusun en zayıf unsurlarına boşalttılar. 1595'te İspanyol Hollanda'sındaki II. Philip yönetimi, büyücülük vakalarında yaşlı kadınların baş sanık sayılmasını ifade eden bir emirname çıkardı.

Geç Ortaçağ'da ve sonrasında Avrupa ahalisini pençesine alan büyük korku, sosyal ve ekonomik faktörler tarafından ağırlaştırıldı. Aile yapısındaki değişimler bunda önemli bir rol oynamış olabilir. Geç evlilikler on altıncı yüzyılın bitiminden sonra daha fazla yaygınlaştı ve Protestan ve Katolik reformlardan kaynaklanan daha katı ahlak kuralları, hem evlilik pazarından, hem toprak pazarından dışlanan genç erkekleri ketleme eğilimindeydi. "Yaş piramidi"nin diğer ucunda dul kadınlar, çoğunlukla çocuklu oldukları ve ekonomik yük altında ezildikleri için kolay lokmaydı; tekrar evlenme olası olmadığı için, duygusal olarak da kırılgandılar. Bu yüzden New England'da, 1647 ile 1725 yılları arasında cadılıkla suçlananların yüzde 80'ini oluşturan kadınların davalarında, suçlamalarda bulunanların üçte ikisi erkekti. Bu sözde cadıların çoğu, kocaları, oğulları ya da erkek kardeşleri olmayan yalnız kadınlardı ve malları, vârislerin yokluğunda, alışılmış miras kurallarına tabi değildi.

Cadı avının yaygınlaşmasında sık sık anılan başka bir faktör de, Batı Avrupa kırsal kesiminde Geç Ortaçağ'da başlayan dramatik dönüşümdür. Küçük parseller büyük çiftlikler biçiminde birleştirilince ve bazı eski komünal ayrıcalıklar ortadan kaldırılınca, tarımsal harita yeniden çizildi; tarımsal kapitalizm çağının habercisi. Bu değişimler, kırsal nüfusun en yoksul üyelerini, özellikle de dul kadınları, dilenciliğe mahkûm etti. İngiltere'de ve Hollanda'da cadılığa yönelik baskı, kırsal yoksulluğun ve dilenciliğin artmasıyla ortaya çıkan sosyal

korkuya bir tepki olarak görülebilir. Çitleme hareketi, yoksulluk yasaları ve cadılığa yönelik baskı arasında yakın bir bağıntı gözlemlendi. Sosyoekonomik faktörler, kentsel cadılıkta da rol oynadı: Massachusetts'te, Salem'de, 1692-1693'teki cadı zulmü, servetleri azalmakta olan çiftçiler ile kentteki ekonomik ve sosyal güçleri artmakta olan liman tüccarları arasında şiddetli bir çatışmadan kaynaklandı.

On dokuzuncu yüzyılda Michelet'nin öne sürdüğü başka bir hipotez de şudur: Kadınlar, folklorik tıbbın gizli formüllerinin bir deposu olarak, bu sırları şeytandan öğrenebileceklerine inanan Engizisyoncuların ve laik yargıçların öncelikli hedefi haline geldiler. Beyaz büyüden kara büyüye, ya da tarihçilerin çoğunlukla cadılık dedikleri şeyden büyücülüğe tedrici geçiş, demonoloji üzerine yazılarda açıkça fark edilir. Eğer kadınların kuklalarla ve bitkisel ilaçlarla sağaltma güçleri vardıysa, benzer yöntemleri zarar vermek için kullanmalarını ne önleyecekti? Adli kayıtlarla ilgili incelemeler, büyücülükle suçlanan ebelerin ve şifacıların oranının yüksek olduğunu bulguladı. Ne kadar yaşlı iseler deneyimleri o kadar fazlaydı, kendilerinden kuşkulanılması da o kadar olasıydı.

Hep birlikte ele alındıklarında bu çeşitli hipotezler, standart demonolojik cadı tanımına kabaca denk bir model ortaya çıkarır. Fakat bir faktörler birleşimi, büyücülüğün yerel tezahürlerinin ve ezilmesinin nedeni olsa da, bir bütün olarak görüngüyü ve normdan sapmaları açıklayamaz. Büyücülükle suçlanan herkes kadın değildi: Ortalama yüzde 20'si erkekti ve bunların tümü, kötü kaderlerini cadılarla evlenmiş olma talihsizliğine borçlu değillerdi. Dahası, tüm cadılar yaşlı, dul ya da yoksul değildi. Dul cadıların oranı, nüfusun cadı oranından yüksek olsa da, cadıların çoğunluğu evli ya da evlenebilecek durumda olan kadınlardı ve bazılarının yüksek sosyal konumu, suçlanıp mahkûm edilmelerini önlemeye yetmedi.

Tekrarlanan doğal felaketler ile cadılık inancı arasındaki bağlantı, Alessandro Manzoni'nin romanı *I promessi sposi*'nin ünlendirdiği 1630 Milano salgınında olduğu gibi, her salgından sonra "veba tohumu ekmek"ten sorumlu olduklarına inanılanların kovuşturmaya uğramasıyla güçlenmiş gibi görünüyor. Fakat veba ilk kez 1347-1348'de Batı'yı vurduğunda, hastalığı yaymakla suçlananlar cadılar değil, gerçek, özgül sosyal gruplardı, yani Yahudiler ve cüzamlılardı. Ancak on beşinci yüzyılda suçlayan parmak, sözde bir büyücüler tarikatını göstermeye başladı. Dahası Batı, on beşinci yüzyılın sonundan on yedinci yüzyılın başına kadar, yüz yıldan fazla süren bir nispi refah dönemi yaşadı ve en fazla bu dönemde büyücülük bastırıldı. Son olarak, İngiltere'de ve Hollanda'da on altıncı yüzyılda ya da New England'da on yedinci yüzyılda büyücülüğün ya da

cadılığın ortaya çıkışında hızlı ekonomik dönüşümler önemli bir rol oynamış olabilir; fakat cadılığa yönelik baskının özellikle sert olduğu bölgelerde, Lorraine, Franche-Comté, Alpler ya da Bask bölgesinde bu tür hızlı değişimlerle ilgili çok az kanıt vardır.

Aslında büyücülük kavramı, Geç Ortaçağ ve erken modern Avrupa'da hâlâ var olan zengin antropolojik çeşitliliği –dinsel çekişmenin altını çizmekten başka bir işe yaramadığı bir çeşitliliği– gizleyen bir basitleştirmedir. Farklı Avrupa kültürleri kadınlara farklı roller vermekteydi ve bu farklılıklar, büyücülükte kadınların oynadığına inanılan rolün önem derecesini belirledi. Büyücülük inancının temelinde yatan nedenler, dinsel ve kültürel alanlarda aranmalıdır.

Kültürel Bir İşbölümü

Demonolojinin dayattığı ideolojik at gözlüğü (çok sayıda tarihçinin takmaya istekli olduğu gözlük) çıkarılır çıkarılmaz, manzara daha da karmaşıklaşır. Büyücülük suçu, 1571 ile 1670 yılları arasında 3.200'den fazla kişinin idam edildiği Güneybatı Almanya hariç, hiçbir zaman ceza kovuşturmalarının küçük bir oranından fazla olmadı. Büyücülük davaları nispeten seyrekti. Bu davalar tarihsel bellekte önemli bir yer tutarlar; çünkü, bu suça gösterilen genel ilgi ve verilen cezanın gösterişli biçimi epeyce dikkat çekmesini sağladı. Tarihçiler, büyücülük suçunu diğer suçlardan yalıtmakla, bu suçun önemini abarttılar. Çoğunlukla "toplu katliam" olarak tarif edilen cadı kovuşturması, hiçbir zaman toplu katliama benzer bir düzeye ulaşmadı. Hatta on beşinci yüzyılda yargılamalardaki artışın nedeni mahkemelerin bürokratikleşmesi ve bunun sonucunda adli kayıtların hacmindeki artış bile olabilir. Büyü ve bedduayla ilgili davalar, daha önce anında, göreneksel prosedürlerle halledildiği halde, artık mahkemelerin önüne getirilmekteydi. Bilginlerin doğru bir biçimde ileri sürdükleri gibi, şeytani büyücülüğün kadınlarla bütünleştirilmesi, kadınları, kültürel ve sosyal belirlenimli bir baskının öncelikli hedefi haline getirdi. Yine de büyücülüğü bu şekilde seçip ayırmak, belli bir cinsiyetle bütünleştirilen tek suç olmadığını unutmaktır. Örneğin kulamparalık, özel olarak erkeklere mahsus bir suçtu. Cadı, erkeğin üreme organlarına saldırarak ve şeytanlarla çiftleşerek doğal üreme yasalarını bozan ve dizginsiz cinselliği olan kadındı. Homoseksüel, başka erkeklerle cinsel ilişkiye girerek ve böylece spermini boşa harcayarak üreme düzenini bozan erkekti. Her iki suç eşit sertlikle kovuşturuldu ve yargıçları daha titiz davranmaya çağıran resmi buyruklarda çoğunlukla birbirleriyle ilişkili sayıldı.

Tarihçiler cadıları anlamaya o kadar çok çaba harcadılar ki, bazı yerlerde sayıları anlamlı düzeyde olan erkek taydaşlarını, erkek büyücüleri ihmal ettiler. Örneğin, Lüksemburg'un Almanca konuşulan kesimlerinde, geç on altıncı ve erken on yedinci yüzyılda büyücülükle suçlananların yüzde 31'i (316 kişiden 98'i) erkekti. Baskının en şiddetli döneminde (1619-1625) Lüksemburg kentinde yirmi bir kadınla birlikte yirmi erkek suçlandı. Fribourg'da 1609 ile 1683 yılları arasında tüm davaların yüzde 36'sı erkek büyücülerle ilgiliydi. Vaud'da 1539 ile 1670 arasında bu oran yüzde 42 kadardı. Piskopos Philipp Adolf von Ehrenberg yönetimindeki Güney Almanya kenti Würzburg'da baskı şiddetliydi: 1627 ile 1629 yılları arasında yirmi dokuz Engizisyon kararıyla 160 kişi ölüme mahkûm edildi. Bunların yarısından fazlası erkek, dörtte biri çocuktu. Son olarak, Paris Parlamentosu'nun yetki alanında (1600'de Fransa Krallığı'nın yaklaşık üçte ikisini kapsamaktaydı), 1565-1640 döneminde alt mahkemeler tarafından bildirilen büyücülük suçundan ötürü 1.094 kişi ölüm cezasına çarptırıldı; bunların 565'i (ya da yüzde 52'si) erkekti. Fransa'da genel kamuoyunu en çok sarsan önemli büyücülük olayları, cadılardan çok erkek büyücülerle ilgiliydi. Vauderie'de, 1460'ta Arras'da patlak veren kargaşada, olaya karışan tek kadın Douai'li bir fahişeydi; fakat onunla birlikte, kentin çok sayıda önde gelen erkeği suçlandı, mahkûm edildi ve çoğu idam edildi. Aix-en-Provence (1611), Loudun (1634) ve Louviers'deki (1647) davalar, kadınlarla, özellikle de rahibelerle şeytani alışverişten ötürü mahkûm edilen papazlarla ilgiliydi.

Tarihçiler, büyücülükle ilgili başka bir önemli olguya da kafa yormadılar. Baskının gerçekleştiği alanlar hakkında bugün çok şey bilinmesine rağmen, on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa'sının çoğu yerinde cadı avcılığının hiç bilinmediği nadiren belirtilir: İtalya, İspanya, Portekiz ve sömürgelerinde. Bu ülkelerde yerel düzeyde cadı kovuşturmasına rastlanan kesimler, cadıların kovuşturulduğu ülkelere bitişik sınır bölgeleriydi: Geç on altıncı yüzyılda Lombardiya'nın Alp vadileri, 1610'da Bask bölgesi ve 1625'te Venezia. Cadı avından etkilenmeyen bu alanlar hesaba katılmadan doğru bir büyücülük yorumu olanaklı değildir.

Doğru bir yorum doğrultusunda ilk adım, kötü büyü inancı ile şeytan mitini birbirinden ayırt etmektir. İkincisi olmadan birincisi var olabilirdi; fakat tersi olamazdı. İngiltere, on altıncı yüzyıl boyunca, şeytanla yapılan bir anlaşmaya örtük ya da açık hiçbir gönderme yapmadan cadıları kovuşturdu. 1604 tarihli Cadı Yasası kabul edilene kadar, ikisi arasında resmi bir bağlantı kurulmadı. Dahası, şeytanın işine duyarlılığın en keskin olduğu Püriten New England

da dahil, İngilizce konuşan dünyada büyücülük suçu dini hukukun değil, ceza hukukunun bir konusuydu. Cadılar, yakılmak yerine asılırlardı. Kıta Avrupa'sındaki durum daha muğlaktı. Kutsal Roma İmparatorluğu'nda, 1532 tarihli Caroline Yasası büyücülük davalarında ölüm cezası öngörmekteydi, fakat idamın biçimini belirtmemekteydi; olasılıkla büyü yapmanın henüz Şeytan mitiyle kesin bir biçimde bütünleştirilmediğinin bir işareti. Devrim öncesi Fransa'da davacılar, cadıların yaptığı iddia edilen kötülükleri ihbar eder ve yargıçlar, bu suçlamaları Şeytan miti ışığında yorumlardı. Kadınların kötü, doğaüstü güçlere sahip olduklarına dair inanç eski bir inançtı. Antikçağ'da *strix*'in, geceleri havada uçan ve erkek yiyen bir kadın olduğu iddia edilmekteydi; Ortaçağ'da ve on altıncı yüzyılda bu tür yaratıkların görüldüğü söylenmekteydi. On beşinci yüzyılda, kadınların büyü yapma gücüne inanç şeytan mitiyle birleşip, melez, şeytani cadıya yol açtı.

Demonolojik mit, Ortaçağ sapkınlığı bağlamında şekillendi. Şeytan'a tapan bir büyücüler tarikatının varlığına inanç, Geç Ortaçağ'ın sapkın tarikatları Waldo'cular ve Fraticelli ile savaşan Engizisyoncuların bir yaratısıydı. On beşinci ve erken on altıncı yüzyıllarda büyücülüğün coğrafi dağılımı, sapkınlığın coğrafi dağılımıyla tamı tamına çakışmaktaydı: Yukarı ve Orta Ren vadileri, Alpler, Dauphiné, Kuzey ve Orta İtalya ve Bask bölgesi. Sözde şeytani sapkınlığa karşı mücadelelerinde Engizisyonculara geniş yetkiler veren Papalık emirnameleri erkeklerden çok kadınlardan şüphelenilmesi gerektiğinden bahsetmemekteydi. VIII. Innocentus'un 1484 tarihli emirnamesi, daha sonra VI. Alexander'in Lombardiya Genel Engizisyoncusu Verona'lı Fra Angelo'ya hitap eden *Cum acceperimus*'u gibi, ayrımsız "her iki cinsten kişiler"e işaret etmekteydi. Arras'lı Vauderie gibi olayların hâlâ makul olmasının nedeni budur: Kadınların şeytani sapkınlığa erkeklerden daha fazla yatkın olduklarına dair açık bir işaret henüz yoktu. Fakat bazı alanlarda kendi başlarına hareket eden Engizisyoncular, kadınlar ile şeytan kültü arasında bir bağlantı kurdular. Bunu yaparken, hâlâ var olan inançlardan yararlandılar: Örneğin, kadınların kötü büyü yapma gücüne sahip olduklarına dair inanç ya da Roma tanrıçası Diana'nın (ya da başka bir varyantta Germenik tanrıça Perchta) peşinde kırları dolaşan kadınlardan, ormanda toplanıp, daha sonra iskeletlerini tekrar canlandırdıkları hayvanları yiyen kadınlardan oluşan bir "Diana'nın kardeşleri topluluğu"nun var olduğuna dair inanç. Ünlü onuncu yüzyıl düsturu *Episcopi*'de sözü edilen bu inanç, Geç Ortaçağ'da Alpler'de ve Kuzey İtalya'da hâlâ yaygındı.

Engizisyoncuların görüşlerinin ve eylemlerinin temelinde yatan

entelektüel gelenek, on beşinci yüzyılın başına kadar geri götürülebilir. On dördüncü yüzyılda, dilenci tarikatlar ve özellikle bu tarikatların kadın tertiarları tarafından teşvik edilen kadınlar, kilise içinde özerklik ve ifade özgürlüğü talebinde bulunmuştu. Batı Katolikliğindeki büyük bölünme, Hıristiyanlık tarihinde benzeri olmayan bir kriz, Siena'lı Catherine ve İsveçli Bridget gibi kâhinelerin ortaya çıkışına izin vermişti. Haklı olarak manevi tekellerine bir meydan okumayı fark eden ruhban sınıf için, bu gelişmenin yıkıcı potansiyeli ortadaydı. İsveçli Bridget olayı, birçok bakımdan örnektir. Bridget'ye, ruhban sınıfın bazı kesimleri tarafından hiçbir zaman kabul edilmeyen resmi azizelik verilmesi için üç papalık emirnamesi gerekti. Kâhinelerin hasımları, görüşlerini çeşitli azizleştirme işlemleri biçiminde ifade ettiler. Jean Gerson, Pierre d'Ailly ve Langenstein'lı Henry gibi ünlü âlimler, kadınların kâhineliğiyle ilgili kuşkularını dillendirdiler. Bu anlaşmazlık, "maneviyatı kavrama"nın daha katı kurallarına, kadınları şeytani yanılsamalara erkeklerden daha açık yansıtarak kadınların teolojik aşağılığını kanıtlamaya ve kilisede resmi görevlerden dışlanmalarına yardım eden kurallara yol açtı. İblis'in tehdidini takıntı haline getiren geç on beşinci yüzyıl Engizisyoncuları, kendi kanılarını desteklemek için bu yazılardan yararlanmak zorundaydılar.

On altıncı yüzyılın birinci yarısında Engizisyon, dikkatini artık inanılmayan şeytani büyücülükten uzaklaştırıp, köklü bir krizin habercisi olan Protestan sapkınlığın çok daha acil meydan okumasına çevirdi. Bu noktada demonolojik mit laik yargıçlar tarafından devralındı; fakat büyücülük ile sapkınlık hâlâ yakından bağlantılıydı. On altıncı ve on yedinci yüzyılların büyük cadı avları, Katolik ve Protestan toprakların bir araya geldiği yerlerde en şiddetli biçimini aldı: Hollanda, Lüksemburg, Lorraine, Ren Vadisi ve Güney Almanya, Burgonya, Franche-Comté, İsviçre kantonları, Dauphiné, Béarn, Bask bölgesi, Loire Vadisi ve Normandiya'daki çeşitli yerler. Protestan sapkınlığın hızla bertaraf edildiği ya da hiç yerleşmediği yerlerde –Güney Avrupa ve İspanyol Amerika– cadı avı bilinmiyordu.

Senyörel ve kraliyet yargıçları, bir yüzyıl önce Engizisyoncular tarafından geliştirilen kadın karşıtı tüm savları, Katolik taraftakiler, Protestan tarafta olanlardan daha acımasızca benimsediler. Almanya'da olanları düşünün. Baden-Würtemberg'de, Katolik eyaletlerdeki büyücülük kovuşturmaları Protestan eyaletlerdekinin iki katıydı ve idam edilenlerin sayısı dört kat daha fazlaydı. Dinsel çatışmanın körüklediği şeytani bir komplo korkusu, yargıçların, çeşitli kiliselerin teşvikiyle, şeytani büyü ile diğer büyü biçimleri arasındaki ayrımı bulanıklaştırmalarına yol açtı. Örneğin Calvin, "Sözde

Kazai Astrolojiye Karşı Uyarı"yı yazdı (1549) ve 1586'da Papa V. Sixtus, tüm kehanet biçimlerini yasaklayan emirname *Coeli et terrae Creator*'u yayımladı. Her ikisi de, geleceği öngörmeye yönelik her girişimi Tanrının gücüne bir saldırı olarak görmekteydi; böyle bir bilgi, sadece İblis'le örtük ya da açık bir anlaşmayla elde edilebilirdi. Fakat Rönesans, Yahudi ve Arap geleneğinden türetilen ve astroloji ve simya pratiğiyle zenginleştirilen çeşitli kehanet biçimlerine yönelik fark edilir bir modaya tanık olmuştu. Daha geniş yeni şeytani büyü tanımının bir sonucu olarak, erkek "ruh çağırıcısı", elit takımın bilgili mensupları, özellikle kentlerde büyücülükten ötürü yakıldı.

Paradoksal bir biçimde, demonolojik mitin bulanıklaşmasına yardım ettiği inançların karmaşıklığını ve doğaüstü güçleri kullanmada kadınlara ve erkeklere verilen rolleri, cadı avından uzak duran ülkelerden öğreniyoruz. On altıncı yüzyılın sonuna doğru, Napoli Engizisyon mahkemesi, Batı Avrupa'daki genel kamuoyu havasına yanıt vererek, büyü pratiğini kovuşturmaya koyuldu. Kültürel bakımdan farklı iki davranış tipiyle karşılaştı. Büyünün bir türü, entelektüeller, keşişler, kalem erbabı erkekler ve başlıca ilgileri gizli serveti bulup zenginleşmek olan tüm erkekler tarafından yapılmaktaydı. Antikçağ ve Ortaçağ esrarengiz sanatlarının en değişik geleneklerini içeren Rönesans'ın Yeni-Platoncu büyüsünü yutmuşlardı. Büyük Rönesans müneccimi Nettesheim'lı Cornelius Agrippa'nın apokrifal yazıları başucu kitaplarıydı. Bir adamı güçlü ve yaralanamaz kılabilen tılsımları yapmanın, geleceği haber verebilen ve gizli hazinelerin yerini söyleyebilen ruhları çağırmanın sırlarını paylaşıyorlardı. Fakat bir de aşağı tabakadan cahil kadınların, şifacıların ve fahişelerin yaptığı halk büyüsü vardı. Onların bilgisi sözlü olarak anneden kıza ya da komşudan komşuya aktarılmaktaydı. Ampirik tıp icra ediyor, ilaç olarak kullanılan çeşitli bitkileri tanıyor, kırık ve çıkıkları tedavi ediyorlardı; kadınların ve çocukların hastalıklarını da tedavi ediyorlardı. Onlarınki, geleneksel olarak kadınlara atfedilen bilgiydi. Kaçınılmaz olarak falcı oldular, nazarı savuşturmayı öğrendiler ve doğal olarak büyü yaptıklarından kuşkulanıldı. Güney İtalyalı *fattuchiere* (büyücüler) ve onların İspanyol ve Amerikalı taydaşları, bir zamanlar olasılıkla bütün Avrupa'da var olan, fakat baskının diğer yerlerdekinden daha az kör olduğu yerlerde varlığını sürdüren bir tipi oluştururlar.

Napoliten Engizisyoncular demonolojiyle ilgili standart eserleri biliyorlardı ve demonolojik modeli önlerinde sanık olarak duranlara dayatmaya çalıştılar; fakat başaramadılar. Geleneksel kültürün paradigmaları önlerinde durmaktaydı ve sapkınlık tehlikesi takın-

tısı olmayan yetkililer, mesele çıkarmayı tercih etmediler. Örneğin Kuzey İtalya'da, dinsel sınıra yakın duran Friuli'de durum daha karmaşıktı Friuli'li *benandanti* ("iyilik yapmak için dışarı çıkanlar"), Dört Çağın Gecesi'nde büyücülerle savaşmayı düşlüyorlardı. İsa'nın bayrağını yükselten ve şekerkamışı kullanan büyücülere karşı rezeneyle silahlanan genç bir kaptan tarafından yönetilmekteydiler. Savaşın sonucu, o yılın hasadının kalitesini belirlemekteydi. Bu tür büyüsel inançlar, çok eskiye dayanmaktaydı; Antikçağ'dan beri Orta Avrupa'da varlığını sürdürdüğü, ölüm ve savaş tanrısı tarafından yönetilen gezgin bir orduyu gerektirdiği bilinen bir mit külliyatından kaynaklanmaktaydı. Erken Ortaçağ'da bu mit döngüsü Hıristiyanlaştırıldı ve on altıncı yüzyılda Kuzey İtalya'da hâlâ yürürlükteydi. Olduğu şekliyle *benandanti*, tümüyle erkekti. İşe bulaşan birkaç kadın, büyücülerle gece savaşlarından değil, Diana'nın kız kardeşleriyle ilgili başka bir bereket mitinden söz etmekteydiler. Friuli'li Engizisyoncular da bu inançları, içinde bulundukları demonoloji modeli gereğince yorumladılar. İddia ettiklerine göre, *benandanti* büyücülerle savaşmıyordu, kendileri büyücüydü ve kaptanları, şeytandan başkası değildi. Engizisyon baskısı altında, bu büyüsel inançların kültürel ve mitik dayanakları parçalandı. Yine de, *benandanti*'nin aslında şeytani büyücüler oldukları savı, hiçbir zaman tam inandırıcı olmadı ve Engizisyon, cezalarında ölçülü olmayı tercih etti; Friuli'de hiç kimse kazığı boylamadı.

Kötü klişesi, şeytani cadı, Hıristiyanlığın on dördüncü yüzyılın sonuna doğru içine girdiği ve on altıncı yüzyılda dinsel birliğin parçalanmasıyla ağırlaşan krizden doğdu. Şeytani model, egemen ideolojinin bir parçası haline gelmesine rağmen, büyük bir inanç çeşitliliğini kusursuz bir biçimde maskeledi. Yine de, Ortaçağ'ın sonunda kadınların sosyal imajının değersizleşmesine katkıda bulundu. Ne var ki, on yedinci yüzyılın sonunda büyücülük suçu her yerde gündemden düştüğünde, kadınların kültürel statüsünde bir düzelme olmadı. Büyücülük suçlamaları önlerine geldiğinde yargıçlar, bir büyü yapıldığına dair maddi kanıt ortaya konmasını istediler; fakat büyünün ve şeytanın varlığı, olduğu gibi kaldı. Ceza yasasındaki bu belirgin değişime, büyücülükle ilgili âlimane söylemin kademeli bir dönüşümü eşlik etti. On yedinci yüzyılda aydınlanmış kamuoyunu en fazla heyecanlandıran önemli davalar, hekimlerin öne çıkmasına yaradı. Cadı, yavaş yavaş, fakat kesin bir biçimde sapkınlık alanından çıkıp hastalık alanına girdi. Bir zamanlar şeytanla bir anlaşma yapmakla suçlanan cadı, şimdi kendi imgeleminin bir kurbanı olarak gös-

terilmekteydi. Demonolojik mit, on sekizinci ve her şeyden önce on dokuzuncu yüzyıllarda tanımı rafineleşen histeri tanısına yol açtı. Geriye dönülüp bakıldığında, insanın, kadın imajının bu değişimden yararlanıp yararlanmadığını sorası geliyor. Kadın bir cadıyken, darağaçlarının ve kazıkların zalimliği onun yasa karşısında tam sorumluluğunu göstermekteydi. Fakat kendi imgeleminin bir kurbanı, kendi vücudu tarafından delirtilen bir kurban olarak, yasal bakımdan ehliyetsiz bir birey, kişisel sorumluluğu sınırlı bir birey haline geldi.

15

Fahişeler

Kathryn Norberg

FAHİŞELER, ERKEN MODERN kentlerde sıradan görüntülerden biriydi. Venedik'te fahişelerle karşılaşmadan Rialto'yu geçmek mümkün değildi. Sevilla'da karaya çıkan İspanyol gemicileri, fahişeler selamlardı. Tiyatroya giden Londralı, Covent Garden yolunda fahişeler tarafından kuşatılırdı. Parisli zanaatçı, dış mahalle tavernalarında fahişelere takılırdı. Avrupa kentlerinde balık, kullanılmış giysi, kuru pasta ve bileyi satmaya çalışanlarda yükselen çığlıklarla birlikte, genellikle karanlık çökerken, daha yumuşak ve daha baştan çıkarıcı bir soru da duyulurdu: "Hoş bir tanışmaya ne dersiniz?"

Çağdaş gözlemcilere göre fahişeler her yerdeydi. 1526'da Venedik'teki bir nüfus sayımı, 55.035 kişilik bir nüfus arasında 4.900 fahişe saydı; kadın ve erkek pezevenkler de dahil edildiğinde, öyle görünüyor ki, Venedik nüfusunun yaklaşık yüzde 10'u fahişelikten geçinmekteydi.[1] On sekizinci yüzyıl ortasında Paris'teki fahişelerin o zamanki tahmini sayısı 10.000 ila 40.000 ya da yetişkin kadın nüfusunun yüzde 10 ila 15'i arasındaydı.[2] Londra'da bulunan bir Alman gezgin, kapatma kadınlar ve sosyete orospuları hariç, 50.000 orospu bulunduğunu tahmin etmekteydi.[3] Bu rakamların tümü epeyce abartılıdır. Dürüst ya da o kadar da dürüst olmayan gözlemcilere bir fahişe, on fahişe gibi görünmekteydi. Fakat bu tür hayali tahminler bir yana, fahişelik erken modern kentte önemli bir yer işgal etmekteydi ve para karşılığı seks, birçok kadın için geçici ya da düzenli bir meslekti.

Bu kadınları, bu *fille*'leri, nasıl nitelemeliyiz? Asi, ataerkilliği zayıflatmayı kafaya koyan sosyal isyancı mıydılar? Yoksa bir kurban, erkek egemenliğinin bilinçsiz destekçisi miydiler? Fahişe, bir yanda erkekler dünyasında yaşamakta ve ancak erkeklere hizmet sunarak varlığını sürdürmekteydi. Evreni tavernalar, kumarhaneler ve kışlalardı. Erkeklere boyun eğmek ve kaprislerine katlanmak zorundaydı. Yetkililer tarafından avlanan ve kötü muamele edilen bir aşağılama nesnesiydi, erkek fantezisinin bir kanalıydı. En kötüsü, po-

lis kayıtlarında isimden ya da rakamdan başka bir şey değildi, kimliği ve sesi olmayan bir sıfırdı.

Diğer yanda, fahişe kendi vücudunu istediği gibi kullanmakla erkek egemenliğini ve ataerkilliği kalbinden vuruyordu. Nerede ve ne zaman ihsan dağıtacağını kendisi tercih etmekteydi ve kadınların cinselliğini övünerek sergilemekteydi. Babaların ve kocaların kadın cinselliğini tekelleştirme hakkını açıkça hiçe saymaktaydı. Uysal ve sessiz olmak bir yana, çığlıklarını tüm kente duyururdu. Onun hikâyesi, 1500 ile 1800 arası yıllarda kadınların kaderi hakkında bize çok şey anlatır.

Asi ya da kurban: Fahişe, Geç Ortaçağ'da ne asiydi, ne de kurban. Kent topluluğunun bir üyesiydi, kent yaşamında önemli ve onurlu bir yer işgal eden tam bir vatandaştı. Ortaçağ ve Rönesans Avrupa'sında fahişelik, sadece hoş görülmedi; kabul edilip kurumsallaştırıldı da. Floransa'da ve Venedik'te kent babaları birçok sokağı –Floransa'da Mercato Vecchio civarını ve Venedik'te Rialto'nun biraz ötesini– homoseksüellikte hayali bir artışı ve evlilikteki gerilemeyi durdurmak umuduyla, paralı seksin teşvik edildiği resmi genelev bölgeleri olarak tasarladılar. Mediciler gibi onurlu vatandaşlar ve Venedik asilleri fahişelerin barındığı evlerin sahipleriydiler ve sıkıntı ya da utanç duymadan kârları paylaşmaktaydılar. Floransa, Onesta adında özel bir mahkeme kurarak fahişeliği teşvik etti; bu mahkemenin polisleri genelev semtinde devriye gezip, fahişeleri koruyorlardı.

İtalya dışında, kasabalar on beşinci yüzyılda resmi bordellos'lar (kerhane) kurdular. Strasbourg'da (1496), Münih'te (1433), Sevilla'da (1469) ve Rhone Vadisi kentlerinde ev işletme hakkı, bir *Frauernwirt*'e, bordello *padre*'ye ya da bir *abbasse*'ye açık artırma yoluyla satılmaktaydı. Fransa hariç, resmi kerhanelerin sahipleri-işletmecileri erkekti. Fahişelerden oda ve bazen yemek ücreti almaya ve kazançlarının bir kısmına el koymaya hakları vardı. Bunun karşılığında bazı kurallara uymak zorundaydılar. Pek çok kent, belediye kerhanelerinin bayram günlerinde kapatılmasında, papazlara ve evli erkeklere yasak ilan edilmesinde ısrar etti. Belediyeler, özel bir erkekle gereğinden fazla oyalanan fahişelere özel vergiler koyup orospular ile müşteriler arasında özel ilişkileri engellediler.

Benzerliklere rağmen, Ortaçağ bordello'su, on dokuzuncu yüzyıl *maison close*'u değildi. Fahişeler tavernalara ve hamamlara serbestçe girip çıkıyor ve müşteri buluyorlardı. Dahası, bir sürü *insoumises* ya da resmi olmayan fahişe –genellikle genç– belediye tekelini hiçe sayarak, işlerini bordello dışında yürütmekteydi. Bazen para cezasına çarptırılırlardı, fakat genel olarak tüm fahişelere, toplu-

luklarının ritüel yaşamında bir yer verilirdi. Almanya'da düğünlerin onurlu konuklarıydılar; Lyon'da belediye geçit törenlerine ve festivallere katılırlardı.

On beşinci yüzyıl belediye görevlileri, Augustinus gibi, fahişeliği zinadan ya da bakireleri bozmaktan daha az kötü ve evliliğin bir tamponu olarak görmekteydiler. Fahişeler erkek cinsel enerjisine bir çıkış kapısı sağlamakta ve böylece dürüst tüccarların karılarını ve kızlarını korumaktaydılar. Aynı zamanda fahişeler "normal" cinsel faaliyeti teşvik etmekte ve böylece evliliği ve meşru üremeyi özendirmekteydiler. Görevliler, fahişeleri korumakla, kent ahalisinin yanı sıra karılarını ve kızlarını korumaktaydılar. Fahişelerin büyük çoğunluğunun kent dışından gelen "yabancılar" olması, belediye elitinin politikasını rasyonelleştirmesine yardım etmekteydi. Pek çok kızın kendini bir bakıma tehlikeye atmış olması –ya da başıboş dolaşan genç çetelerin tahdidi altında olmaları– da şehirlilerin vicdanını rahatlatmaktaydı. Kent babaları, belediye dokusu içinde erkek libidosuna çok ucuza bir yer açmaktaydı.

Fakat on altıncı yüzyılın ortasına gelindiğinde resmi bordello'ların çoğu kapatılmıştı – 1532'de Augsburg, 1534'te Basel, 1560'ta Frankfurt. Sevilla, 1620'de aynı yolu izledi. İtalya'daki önlemler daha az dramatikti; fakat genelev semtlerini hiçbir zaman resmen kapatmamalarına rağmen, Floransa ve Venedik'teki yetkililer, 1511'den sonra fahişelere karşı daha katı bir tutum benimsediler ve paralı seksin tüm tezahürlerini bastırmaya çalıştılar. Bütün Avrupa'da yetkililer, resmi olmayan fahişeliği yok etmeye koyuldular. Bir dizi buyruk, paralı seksi suç haline getirdi. Fransa'da 1560'ta Orléans buyruğu, bordello sahibi olmayı ve işletmeyi yasadışı ilan etti. 1623'te IV. Philip, bütün İspanya'da kerhaneleri resmen yasakladı. 1650'ye gelindiğinde belediye bordello'su, geçmişte kalmıştı.

Pek çok tarihçi, fahişeliğin aniden suç haline getirilmesini frenginin gelmesine bağlar. Fakat bordello'ların kapatılması, 1490'ların en kötü frengi salgınından otuz yıl kadar sonra gerçekleşti.[4] 1568'de ciddi bir zührevi hastalık patlamasıyla karşılaşan Sevilla'da kent yetkilileri, belediye bordello'larını ve yönetmeliklerini yürürlükten kaldırmaktan çok, resmi fahişelerin sayısını artırma yoluna gittiler.[5] Avrupalıların hastalığın nasıl bulaştığını ve fahişelerin hastalığı yaydığını bilmelerine rağmen frengi ile fahişelik arasındaki bağlantı on altıncı yüzyılda güçlü değildi. Fakat frengiyi, fahişelerin neden olduğu en tehlikeli, hatta en ilginç tehdit saymıyorlardı. Erken modern erkekler, on dokuzuncu yüzyıl seleflerinden farklı olarak, vücutları için değil, ruhları için endişe ediyorlardı.

Dinsel değişim, fahişeliğe yönelik değişen tutumlarda tek önem-

li faktörmüş gibi görünüyor. *An den christlichen Adel deutscher Nation*'da *(Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına)* Martin Luther, "Hepimiz iffetlilikle vaftiz edildiğimiz halde, Hıristiyanlar açık ve genel kerhaneleri hoş görüyorlar" diye yakınmaktaydı. Reformasyon'la birlikte erkekler, kadınlarla aynı standartlara –yani, evlilik dışında iffetlilik– tabi tutulacak ve eril libido, resmi bir bordello tarafından doyurulmayacaktı. Luther ve diğer Protestan reformcular için, Augustinus'un paralı seksi rasyonelleştirmesi makul değildi. "Kerhanelerle İlgili Düşünceler" başlıklı kısa bir risalede Luther, Augustinus'un savunmasını çürüttü ve fahişeliğin daha büyük bir günahı engellediği fikrini reddetti. Aksine diyordu, fuhuşu ve gençlerin yıkımını teşvik etmekte. 1543'te Wittenberg'deki öğrencileri "şeytanın . . . bazı zavallı genç erkekleri mahvetmek için gönderdiği" fahişeler konusunda uyaran bir duyuru gönderdi. Başka yerlerde erkekleri fuhuştan alıkoymak ve evlilik kurumunu korumak adına fahişelere sert cezalar buyurdu.[6]

Protestan reformcular, paralı seksi mahkûm etmede yalnız değillerdi. Katolik reformcular da orospulara verip veriştirdiler ve Fransa, İspanya ve İtalya'da bordello'ların kapatılmasını ahlaki kaygılar motive etmiş gibi görünüyor. 1480'lerde Rhône Vadisi'ndeki vaizler fahişeliği lanetlemeye ve belediye bordello'suna ahlaki bozulmanın bir göstergesi olarak işaret etmeye başladılar. 1511'de Floransalılar, homoseksüellikle fahişeliği bir tutmaya başladılar. Ahlakçılar, orospularda namuslu kadınlara ve evlilik düzenine bir tehdit görmeye başladılar. Benzer bir yeni ahlak, daha sonra gerçekleşmesine rağmen, İspanya'da da hoşgörünün sona ermesine yol açtı. Sevilla'daki Katolik reformcular fahişeliği açıkça lanetlediler ve 1620'de yerel bordello'yu kapattırmayı başardılar.

Fakat fahişeliğin suç haline getirilmesinin tek nedeni dinsel gayret değildi. Para karşılığı seksi yasaklayan yasalara, orospuların görüntüsünü düzenleyen bir sürü özel yönetmelik eşlik etti. İtalya ve Rhône Vadisi'ndeki belediyeler, erkek gibi giyinen orospuları cezalandıran kararnameler ve fahişelerin şık giysi giymelerini yasaklayan israfı önleme yasaları çıkardılar. Fransa, Almanya ve Cenevre'de fahişelerin kovuşturmaya uğraması, cadı mahkemeleri ve hamamların kapatılmasıyla çakıştı. Bu eylemler, yeni bir kadın cinselliği korkusunu ve sınıf ve toplumsal cinsiyet sınırlarının bulanıklaşmasından duyulan genel bir kaygıyı yansıtır gibi görünüyor. Floransalı kent babalarına ve Alman kasabalılara göre, erkekler gibi ya da daha da kötüsü namuslu kadınlar gibi giyinen orospular, sosyal ve cinsel hiyerarşiyi tehdit etmekteydi.

Bordello'ların kapanması, sadece bir dizi kaygıdan kaynak-

lanmadı; bizzat fahişelikteki somut değişimlere bir yanıttı da. Kanıtlarımız kesin olmasa da, birçok fahişenin daha serbest ve bağımsız hale geldiğini gösterir. Pek çoğu, daha kapanmadan belediye bordello'larını terk etmiş ve birkaçı, daha zenginleşmişti. Belediye yetkilileri, paralı seksi resmi bordello'ların sınırları içinde tutmakta giderek daha fazla güçlük çekmekteydi. İspanya, İtalya, Fransa ve Almanya'da belediye bordello'ları kapatılmadan önce, resmi evlerin dışında çalışan fahişeleri sınırlamaya ve kontrol etmeye çalışan sayısız kararname çıkarılmıştı. Floransa, Augsburg, Dijon ve Sevilla'daki yetkililer, orospuların işlerini resmi evlerin dışında yürütmelerinden yakınmaktaydılar. 1490'lara gelindiğinde, birçok fahişe bordello'ların dışında yaşamakta, bağımsız çalışmakta ve belediye yönetmeliklerini hiçe saymaktaydı. Örneğin Frankfurt'ta belediye bordello'su dışında o kadar çok fahişe çalışıyordu ki, 1501'de yerel evler artık kârlı olmadığı için, hiç kimse *Frauenwirt*'liği satın almaya ikna edilemezdi.[7]

Eldeki kıt kanıtlar, on altıncı yüzyılın başında Avrupa kentlerindeki fahişelerin pek çoğunun ya da en azından büyük bir bölümünün bağımsız yaşayıp çalıştıklarını gösterir. Frankfurt'taki yetkililer, "yabancı" fahişelerin panayır sırasında kenti işgal etmesinden yakınmaktaydılar ve Paris'te, büyük Saint-Germain ve Saint-Laurent panayırları, gelen orospu sayısıyla ünlüydü. Bu dönemde savaşa giden askerleri izleyen fahişeler de fazlalaştı. Strasbourg, Frankfurt ve Nuremberg'de yerel yetkililer, bazen kent surlarının dışına kamp kuran ve kendileriyle birlikte kargaşa ve düzensizlik getiren orduyu izleyen kadınlardan yakınmaktaydılar. Ordular büyüdükçe, askerleri izleyenlerin sayısı da artmaktaydı; bu yüzden yeni, daha büyük ordularıyla devletin yükselişi, paralı aşkın suç haline getirilmesini gerektirmiş olabilir. On altıncı yüzyılda fahişelik, tarihçi Jacques Rossiaud'nun sözleriyle "daha tehlikeli ve daha utanç verici" hale geldi.[8] Askerleri izleyen fahişeler ve şamatacı müşterileri paralı seks dünyasında daha büyük bir yer işgal etmeye başladılar ve fahişelik, ordudaki erkeklerin tipik özelliği olan kargaşa, hırsızlık ve cinayetle eşit hale geldi. Fahişelik, sadece daha tehlikeli gibi görünmüyordu; tehlikeliydi.

En azından bazıları için çok pahalı da oldu. Geç on beşinci ve erken on altıncı yüzyıllar, yeni tür bir orospunun doğuşuna tanık oldu: Sosyete orospusu. Daha 1400'lerde Dijon, Venedik, Floransa ve diğer yerlerdeki vaizler ve belediye yetkilileri, güzel giysiler giyen ve işini gizli yürüten, saygın erkekleri baştan çıkarıp kendisine bağladığı için evlilik düzenini yıkma tehlikesi gösteren daha iyi bir fahişe türünün ortaya çıkışından yakınıp durmaktaydılar.

Ciddi bir tarihçinin dikkatini henüz çekmemiş olsa da, sosyete orospusunun ortaya çıkışı elitlerin alışkanlıklarında ve tutumlarında önemli bir değişimin işaretiymiş gibi görünüyor. Açıkça zenginler, artık belediye bordello'suna uğramaya gerek görmüyorlardı; gizli hazları ve daha ince, daha içten bir cinsel deneyimi tercih etmekteydiler. Sosyete orospusunun doğuşu, elitlerin kibar bir cinsel ilişki beğenisi edindikleri anlamına gelir mi? Venedikli şair Veronica Franco ve yazar Tullia d'Aragona gibi büyük sosyete orospuları, seksten fazlasını sunmaktaydılar; erotizm, yani zarif ve maharetli bir uzmanlıkla seks sunmaktaydılar. İlk pornografik eser olan Pietro Aretino'nun *Ragionimenti*'sinin (1534) kadın kahramanının bir sosyete orospusu olması tesadüf değildir. *La cortegiana*, fantezileri canlandırmaktaydı; fakat kaygılara da neden olmaktaydı. Sosyete orospusunun, hastalıklı, iğrenç bordello fahişesinden farklı olarak, erkekleri yasal karılarından uzaklaştırma ve saygın genç erkekleri eş aramaktan alıkoyma ihtimali vardı.

Sosyete orospuları, orduları izleyen ya da işlerini bordello'larda yürüten kız kardeşlerinden daha fazla bağımsızlığa ve kuşkusuz daha fazla paraya sahiptiler. Oldukları haliyle bu şıklık ve refah avantajları, paradoksal bir biçimde, fahişeliğin suç haline getirilmesiyle ortaya çıktı. Bordello'ların kapanmasından sonra, birçok fahişe yönetmeliklerden kurtuldu ve bugünün pek çok fahişesi gibi, bağımsız girişimciler olarak ya da en azından diğer kadınların kontrolü altında çalıştılar. Fahişeliğin suç haline gelmesiyle birlikte ihtiyat ihtiyacı ortaya çıktı; bu yüzden bir fahişenin annesi ya da sahibesi yerine geçebilen yaşlı kadınlar, daha önce erkek kerhane *padre*'sinin ve *Frauenwirt*'in yerine getirdiği idari rolü üstlendiler. Pezevenkler kuşkusuz bilinmiyordu; Venedik'te *lenos* ya da muhabbet tellalları, her zaman olduğu gibi fahişeliğe egemen olmaya devam ettiler. Fakat diğer yerlerde genel olarak, çoğunlukla eskiden fahişe olan yaşlı kadınlar, fahişeler ile müşteriler arasında aracılar olarak çalışmakta ve dolayısıyla, daha önce erkek sahiplerin-işletmecilerin cebine giden kârların büyük bir kısmını kendilerine almaktaydılar. 1600'e gelindiğinde fahişelik, tamamen kadınlardan oluşan birkaç ticari işten biriydi.

Fahişeliğin suç haline gelmesi ve bunun sonucunda hem müşteriler, hem orospular arasında duyulan ihtiyat ihtiyacı, olasılıkla bu değişimlerin nedeniydi. Erkek pezevenklerden kadın pezevenklere geçişi açıklamak daha kolaydır. Herhalde bir kızla odasında bir gece geçiren müşteri için, yaşlı bir kadın ve bir kızla alışveriş yapmak, bir erkek ve bir kızla yapmaktan, hovardalığının ortaya çıkmaması bakımından daha fazla güvenceliydi.

Fahişeliğin suç haline gelmesinin çeşitli yararlar kadar sorunlara da neden olması şaşırtıcı değildir. Fahişelerin bakış açısından, yeni kazanılan özerkliğin avantajları, savunmasızlık ve yeni baskı kurumları tarafından kolayca telafi edilmekteydi. Eski sistemde fahişeler, belediye yetkililerinin koruması altındaydılar. Tecavüz son derece yaygın olmasına rağmen, vesikalı fahişeler, onları kentlerde başıboş dolaşan genç çetelerden koruyan ayrı bir işaret takarlardı. Resmi fahişeler, müşterileri tarafından dövüldüklerinde ya da kandırıldıklarına belediye yetkililerine de başvurabiliyorlardı. Erken modern fahişenin bu tür çareleri yoktu. Kendisi bir suçlu olan erken modern dönemin fahişesi, aşırı ücret isteyen yer sahiplerinden ya da taverna sahiplerinden, döven ya da para ödemeyen müşterilerden korunmak için kolay kolay polise başvuramazdı. Bu tür müşteriler çok yaygındı ve Paris'teki polisler, özellikle ahlak taburunda olanlar, bazen orospuya yardım etmek için içeri adım atarlardı. Şantajcılar ya da beleşçiler başka bir değişmez belaydı; fahişelerle yatıyor, ardından polise şikâyet tehdidiyle para ödemek istemiyorlardı ya da sessiz kalmanın karşılığında para istiyorlardı. Resmi korumadan yoksun ve kaçak çalışan fahişeler, giderek daha fazla kendilerine *souteneur* ya da pezevenk tutmaya başladılar. Örneğin Paris'te, eski bir asker ya da kumarbaz, küçük bir bordello'nun, haylaz müşterilerle uğraşan ve meraklı komşulara gözdağı veren bir koruyucusu işlevi görebilirdi. Marsilya'da *souteneur*, küçük rıhtım bordello'ları ile limandaki gemi subayları arasında aracı işlevi görmekteydi. Polis, saygın kızları korumadıkları sürece *souteneur*'lerin peşine düşmediği için, sayıları ve faaliyetleriyle ilgili kanıtlar üstünkörü duruyor. Fakat polisler gibi, onların da sayıları on sekizinci yüzyılda fazlalaşmış gibi görünüyor.

Fahişeliğin suç haline gelmesi, fahişeyi şiddete ve hırsızlığa açık hale getirdi; onu, sert yargı sisteminin önünde savunmasız da bıraktı. Fransa'da 20 Nisan 1684 buyruğuyla başlamak üzere bir dizi yasa, fahişeliğe ağır cezalar (özel bir hastaneye kapatma) getirdi ve polis şefine ya da taşradaki eşdeğerine fahişeler üzerinde mutlak yetki verdi. 1713, 1724, 1734, 1776 ve 1777'de kraliyet buyrukları, ilk yasanın hükümlerini tekrarladı ve polisin yetkilerini teyit etti. Bu kraliyet kararnamelerine rağmen, fahişelikle ilgili konularda yetki, daha önce olduğu yerde, belediyelerde kaldı. Paris'teki durum bir bakıma özeldi: Polis şefi, geniş yetkilere sahip bir kraliyet görevlisiydi ve başkentte düzeni korumak, taht için özellikle önemliydi. Taşrada, Marsilya, Nantes, Lyon ya da Montpellier'de yerel yönetimler, ahlakı koruma konusunda kendi başlarına bırakılmışlardı ve cezaların sertlik ve uygulanma derecesi, kasabadan kasabaya büyük

ölçüde değişmekteydi. Bu bakımdan Ortaçağ'dan beri çok az şey değişmişti; topluluk, fahişeler üzerindeki otoritesini sürdürmekteydi.

Değişen şey, polis sayısı ve yetkisiydi. Paris ön sıradaydı. Paris'te bir sürü hafiye, sadece iddialı fahişeler, esas olarak opera dansçıları ve oyuncuları hakkında bilgi toplamakla uğraşmaktaydı. Daha sıradan kaldırım orospuları, her cuma günü bir sürü fahişenin toplu ceza için polis şefinin huzuruna çıkarılmasına neden olan periyodik temizliklere maruz kalmaktaydılar. Bu dönemde polisler, sayı olarak geçmiştekinden daha fazla olmalarına rağmen, bugünkü taydaşları kadar etkili değillerdi. Uygulama gelişigüzel ve keyfiydi. Özel müfrezelerin gece ziyaretleri ve aramaları seyrekti. Sadece sokakları kapatanlar ya da kargaşaya neden olanların fark edilmesi olasıydı. Görünüşü saygın ve basiretli fahişelerin, polis tarafından rahatsız edilmeleri olası değildi.

Dikkatli fahişeler için, yazılı olmayan bir hoşgörü vardı. Dikkatli olmayanlar ya da sadece şanssız olanlar için korkunç cezalar vardı. Devriyeler ya da gece bekçileri tarafından fark edilen orospular, Saint-Martin tutukevine (daha sonra Hôtel de Brienne'e) götürülmekte ve bir süre sonra, iki ila altı ay kadar Salpetrière hastanesine kapatılma cezasına çarptırılmaktaydılar. Taşradaki cezalar daha aşırı olabiliyordu: On sekizinci yüzyılın birinci yarısında Marsilya'daki fahişeler, bir *maison de force*'ta beş yıl geçirmekteydiler. Bu kadınlar, pis, kalabalık hastaneye girdikten sonra, bazen muayene bile edilmeden frengili ilan edilir ve cezalarının bir parçası olarak cıva "tedavi"sine tabi tutulurlardı.

Fiziksel tedaviye ahlaki bir tedavi eşlik ederdi. Avrupa'daki birçok fahişe barınağında rahibeler görevliydi; sosyal ve manevi amaçlara hizmet etmeleri düşünülmüştü. On altıncı ve erken on yedinci yüzyıllarda, İspanya, Fransa ve İtalya'daki sofu Katolikler, fahişeleri barındırmak ve ıslah etmek için tasarlanan çok sayıda küçük kadın manastırı ya da barınma evi kurdular. Fransa'da görücü Elizabeth de Ranfaing tarafından kurulan sığınma tekkesi, Nancy, Avignon, Marsilya, Lyon ve diğer kentlerdeki dik başlı kızları barındırmaktaydı. Floransa'da Convertite ve Malmaritate tekkeleri, Sevilla'da İsa'nın Güzel Adı manastırı, tövbekâr ve o kadar da tövbekâr olmayan fahişelere barınak sağlamaktaydı. On sekizinci yüzyılın başına gelindiğinde bu tür kurumlar, dinsel işlevli olmaktan çıkmıştı. Personeli hâlâ rahibelerden oluşmasına rağmen, genellikle belediye yetkilileri tarafından çalıştırılan ve fon sağlanan ceza kurumları haline gelmişlerdi. Örneğin, Marsilya'da bir belediye mahkemesi –genellikle Refuge mahkemesi denilen– fahişeleri yargılar ve uzun süre sığınma manastırında kalmaya mahkûm ederdi. Kent, dik

başlı kızlarını bir yere kapatıp aile onurunu kurtarmaya çalışan ebeveynlerin başvurularını da kabul ederdi.

Böyle bir *maison de force*'a kapatılmaktan çok korkulurdu; fakat genellikle bir fahişe, en sık şikâyet kaynağı olan komşularını yatıştırması koşuluyla tutuklanma ve cezalandırılmadan kurtulmayı umabilirdi. Kayıtlar, Marsilya'da hüküm giyen fahişelerin yaklaşık yüzde 80'inin yakınlarda oturan işçi erkekler ve kadınlar tarafından ihbar edildiğini gösterir. Kayıtların kıtlığı, karşılaştırmaları güçleştirir; fakat oran, Fransa'nın diğer yerlerinde de aynı ya da daha yüksekmiş gibi görünüyor.

Orospuların kovuşturulmasında komşuların rolü, fahişeliğe yönelik popüler tutumlara ışık tutar. Nantes, Paris ve Marsilya'daki mahkeme kayıtlarından anlaşılıyor ki, komşular yalnız kadınların davranışlarını denetleme hakkını kendilerinde görmekteydi ve özellikle gürültü, kargaşa ve bedensel zarar tehlikesine neden olduğunda fahişeliğe yürekten karşı çıkmaktaydılar. Nantes ve Marsilya'da komşular, bir fahişenin müşterileri kendilerine hakaret ettiğinde ya da daha kötüsü zarar vermekle tehdit ettiğinde polise giderdi. Kuşkusuz, bir binanın sahibi ya da yöneticisinin fahişelerin kökünü kazımak için haklı nedenleri vardı; zira fahişe barındırırken yakalanmaları durumunda ağır para cezalarına çarptırılırlardı. Fakat sıradan zanaatçılar, fahişeler gibi kiracı olanlar da şikâyet etmekteydi; hatta elit madamlar bile, komşuları tarafından ihbar edilme korkusuyla yaşamaktaydılar. Erken modern dönemde paralı aşkın tehlikeleri, işçi topluluğundan ayrı ya da yalıtık olmayı da kapsamaktaydı.

Fahişe, çoğunlukla bir bordello yerine saygın bir evde kiralık bir odada işini yürütme eğiliminde olduğu için, komşularından korkmalıydı. Fahişeliğin suç haline gelmesi ve bununla birlikte ihtiyat ihtiyacı, orospuların kentsel alanın tamamına yayılmalarına yol açtı.

Bordello'lar elbette yok olmadılar; fakat bu işin ya en üst, ya en alt ucunda çalışma eğilimindeydiler. Paris ve Londra'da birkaç lüks kuruluş, parası yeten erkeklere tedbirli bir ortamda sıra dışı seks sunmaktaydı. Parası yetmeyenler için, bir dizi pornografik metin, bu elit kuruluşlardaki faaliyetleri olduğu gibi betimleme iddiasındaydılar; fakat aslında şıklığını ve büyüklüğünü abartmaktaydılar. Paris'teki en ünlü madamla ilgili küçük bir broşür olan *Portefeuille de Madame Gourdan*'a göre, Gourdan'ın kuruluşunun, bir yüzme havuzuna benzeyen birçok odası ve sayısız gönüllü hurisi vardı. Aslında, Paris polis raporlarının gösterdiği gibi, pek çok bordello'da en fazla dört oda ve en fazla üç kız, bir madam ve bir hizmetçi vardı. Casanova, Paris'in en ünlü evlerinden birini ziyaret ettiğinde, evi sadece yeteri kadar döşenmiş, madamı çirkin ve ahlaksızca açgözlü bulmuştu.

Yelpazenin diğer ucunda işçi sınıfı bordello'su, genellikle tamamı kaldırım orospularına verilen bir bina biçimini aldı. Palais Royal'e bitişik Cour Guillaume, 200 kadar fahişenin fahiş fiyatlarla oda kiraladığı böyle bir binaydı. Marsilya'daki orospular, Carmelite'in yakınındaki bütün binaları işgal etmekteydiler ve Nantes, 40 kişinin yaşadığı bir bordello'yla övünmekteydi. Bu tür evlerdeki fahişeler, bir madamın disiplinine maruz kalmazlardı. İstedikleri gibi girip çıkmakta ve müşterilerini evin dışında, ya sokakta ya da tavernalarda tavlamaktaydılar. Fakat inanılmaz yüksek kiralar ödemekte ve bina sahibinin ağzı sıkılığına bağımlıydılar.

Özel bir evde döşeli kiralık oda, paralı seks için nispeten güvenli bir ortam sağlamaktaydı; fakat bir açmazı da vardı: Fahişe, müşterilerin ilgisini çekecek kadar aleni, aynı zamanda hapisten kurtulacak kadar ihtiyatlı nasıl olabilirdi? Bazı fahişeler bir arabulucu, bir *marcheuse* ya da *macquerelle* istihdam ederek bu sorunu çözdüler. *Marcheuse*, işlek caddelerde, en çok da Paris bulvarlarında müşteri bulurdu; *macquerelle* ya da kadın pezevenk, erkeklerle daha gizli temas kurardı. Ayrıca genç kız devşirir, onlara oda kiralar, müşterileri para ödemeye zorlar, kızlara borç para ve giyecek verir ve genelde, fahişelerin kazançlarını güçleri yettiği kadar (bazen yarısını) sağardı. Kadın pezevenk, huysuz müşterilerle uğraşmazdı; bu, erkek pezevengin ya da *souteneur*'ün işiydi. Yine de, çok yüksek bir fiyatla da olsa, fahişeye bir hizmet sunmaktaydı.

Pek çok fahişe işlerini *macquerelle*'siz yürütür ve fahişeleriyle ünlü alanlarda, gayri resmi kerhane semtlerinde kendi başlarına müşteri bulurdu. Bu *rue chaude*'ların yeri, tarihe ve geleneğe bağlı olarak kentten kente değişmekteydi. Fakat fahişeler, genel olarak, Les Halles gibi önemli pazarların yakınında ve inşaat alanları gibi ıssız alanlarda bulunmaktaydılar. İster İngiltere, ister Fransa, ister Almanya olsun, fahişeler kabarelerde müşteri tavlardı ve tavernalarda hizmet eden her kız satılık sayılırdı. Bazı barların *cabinet*'leri, küçük seks odaları vardı; bazıları, birinci kattaki odaları özel partiler için kiraya verirdi. Her "hile" yiyecek ya da şarap paylaşmakla başladığı ya da bittiği için, içki dükkânları aleni paralı aşk mekânlarıydı. Marsilya'da tavernalar, şarap dükkânları ve eski limanın tütün dükkânları, fahişeliğin başlıca mekânlarıydı.

On sekizinci yüzyılda, yeni eğlenme biçimlerinin gelişiyle birlikte yeni fahişelik mekânları ortaya çıktı. Zenginlerin zevk bahçeleri –Vauxhall, Colisée, Ranelagh– orospu çekmekle ünlüydü. Paris'in dış mahallerindeki ve Rhône boyunca işçi yoksulların *guinguette*'leri ya da varoş tavernaları da fahişelere çekici gelmekteydi. Paris'te, Montmartre'a yakın ahlaksız Porcherons mahallesinde fahi-

şeler özellikle fazlaydı. Burada orospular büyük kabarelerde çalışır ve bu tavernaların arkasındaki dans salonlarında ya da bizzat Montmartre'ın tarlalarında kendilerini askerlere kiralardı.

Tiyatro da, fahişeler için bir çekim merkeziydi. Orospular çalışan yoksulların eğlenmek için geldikleri Paris bulvarlarını doldururlardı.[9] Paris'te Comédie Française, Londra'da Covent Garden ve Lyon'da Place des Célestins'deki tiyatrolar gibi daha saygın tiyatroların etrafına da kümelenirlerdi. Tiyatro taşınınca, orospular da taşınırdı. On sekizinci yüzyılın sonunda, hem Nantes'ta, hem Marsilya'da yeni operalar inşa edilince, orospular da çevre sokaklara yerleştiler. Fahişeler tiyatroların koridorlarını ve antrelerini de istila etmekteydiler. Son perdede sokağa doluşur ve Paris Opéra'dan ya da Covent Garden'dan ayrılan erkeklere asılırlardı.

Elbette kadın oyuncular ve şarkıcılar fahişe olarak görülmekteydiler ve pek çoğu öyleydi. 1750'lerden kalma Parisli polis müfettişleri Marais ile Meunsier'nin kayıtları çok öğreticidir. Tipik Parisli sosyete orospusu, yaşlı bir âşık tarafından kraliyet kumpanyasına sokulan genç bir opera dansçısı, uygun takma adıyla Opéra'nın *magasin*'inde ya da bilgi hazinesinde bir öğrenciydi. Kraliyet tiyatrolarından birinde bir yer, ahlaksızlıktan ötürü adli kovuşturmaya uğramamak demekti. *Prévot des marchands*'ın kabul ettiği kız, davranışından ötürü babası tarafından kapatılamazdı ve bir *lettre de cachet* (kral emri) korkusu yaşamadan bir sosyete orospusu yaşamı sürdürebilirdi. Opera dansçısı ihsanları karşılığında, ister bir banker, ister soylu bir prens olsun, âşığından kendisine giysi, Saint-Germain'de bir daire ve mobilya vermesini bekleyebilirdi. Ne var ki, çok fazla nakit para bekleyemezdi. Polis kayıtları doğruysa, ortalama Parisli hami metresine ayda 200 ila 500 livre bağışlardı; işçi sınıfı standartlarına göre prenslere yaraşır, fakat kapatma bir kadından beklenen yaşam tarzını sürdürmeye zor yeten bir meblağ. Kapatma kadın atlarını beslemek ve arabasının bakımını yapmak için, Bois de Boulogne'da akşam yemekleriyle ya da şık bir bordello'da ara sıra hizmet sunarak gelirini takviye ederdi.

Söz konusu sosyete orospusu, çoğunlukla, önceden bir evde çalışmıştı: Birçok kadın oyuncu, işe en alt düzeyde başlamıştı. Polis müfettişine göre, Mlle. Carlier, fahişelikte bir kariyerin her zaman aşağı doğru bir sarmal olmadığını kanıtlayarak, sıradan askeri kamp izleyicisi statüsünden ünlü bir madama yükselmişti. Fahişelerin işe başladıklarında kariyerlerinin zirvesinde olduklarını ve çekicilikleri azalınca gerilediklerini varsayma eğilimindeyiz. Erken modern Avrupa'da durum her zaman böyle değildi: Fahişeler, kaldırım orospuluğundan bir bordello'da yaşamaya terfi ederek ve

kapatma kadın seviyesine yükselmek üzere tekrar kaldırım orospuluğunun bağımsızlığına geri dönerek meslek basamağını inip çıkarlardı. Bazı fahişeler yaşlılıklarında mesleğin en alt düzeyine inip, Montmartre'ın taşocaklarında ya da Paris civarındaki boş inşaat alanlarında müşterilerle yatan *pierreuse* olmuştu. Bazıları kadın pezevenk, hatta bir bordello sahibi olmuştu; zira bütün madamlar bir zamanların sıradan fahişeleriydi. Eski orospular, kumarhane ve meyhane de açardı. Emekliye ayrılmak zorunda kalan fahişelerin başına gelenleri anlatacak kayıtlardan yoksunuz. Herhalde, içinden çıktıkları işçi sınıfına geri döndüklerini varsayabiliriz.

Fransa'da toplanan istatistiksel veriler bir bütün olarak Avrupa'nın tipik özelliği ise, erken modern dönemde pek çok fahişe gerçekten de emekçi yoksullardan gelmekteydi. Polis, tutukladığı kişilerin kökenine aldırmazdı; fakat yaşlarını, adreslerini, memleketlerini ve mesleklerini sorardı. Bu bilgilerden hiçbiri doğrulanmamıştır; fahişelerin yalan söylemiş ya da basitçe polise duymak istediklerini anlatmış olmaları olasıdır. Yine de, belli modeller ortaya çıkar. Fiilen tüm fahişeler on beş ila otuz yaş arasındaydı. Pek çoğu evli değildi ve yakalandığı kentte oturmaktaydı. Birçoğu yeni gelen göçmenlerdi: Paris'te bunların oranı oldukça yüksekti (yaklaşık yüzde 70); fakat bu rakam, kentteki toplam göçmen sayısıyla karşılaştırılabilir. Montpellier gibi taşra kasabalarında oran aynıydı.[10] Ne var ki, erken on sekizinci yüzyıl Marsilya'sında yerli olmayanlar, sığınma mahkemesinin önüne çıkan fahişelerin sadece yüzde 30'unu oluşturmaktaydılar.

Hogant'ın resimleri ve Restif de la Bretonne'un metinlerinin bizi inandıracağı gibi, fahişeler, kötü niyetli pezevenkler tarafından baştan çıkarılan ve kentin yaşam tarzı tarafından yozlaştırılan körpe köy kızları mıydı? Görünüşe göre değildi; zira orospuların büyük çoğunluğu köylerden değil, kasabalardan gelmeydi. Parisli fahişeler, Rouen gibi kasabalardan; Marsilya orospuları, Aix ya da Aubagne'dan gelmekteydi. Bu bakımdan fahişelik, on sekizinci yüzyılın bilinen göç modellerini, ev hizmetçiliği gibi mesleklerle paylaşılan modelleri yansıtır. Yine de, baştan çıkarılan ve fahişeliğe "düşen" kır kökenli hizmetçi klişesi geçerli değildir.

Kuşkusuz, birçok ev hizmetçisi fahişe oldu. Montpellier'de, Bon Pasteur sığınma evine kapatılan kadınların yaklaşık yüzde 40'ını oluşturmaktaydılar; fakat bu oran, özellikle yüksekti. Marsilya'da 1680-1750 yıllarında sığınma mahkemesinde yargılanan fahişelerin sadece yüzde 25'ini oluşturmaktaydılar.[11] Ev hizmetçileri, Paris'teki işin daha da düşük bir oranını oluşturmaktaydı; geç on sekizinci yüzyılda, polis tarafından cezaya çarptırılan kadınların sa-

dece yüzde 12'sini oluşturmaktaydılar.[12] Ev hizmetçiliği, eski rejimde evli olmayan kadınların en yaygın mesleği olduğuna göre, hizmetçiler fahişeler arasında eksik temsil edilmiş gibi görünüyor; dahası, Marsilya'da kullanılan *servante* adı, sadece ev hizmetçilerini değil, bar kızlarını, özellikle eski limanda sıraya dizilen tavernalarda çalışan kadınları da kapsamaktaydı. Dolayısıyla, *domestique* etiketi, sadece her türlü işi yapan hizmetçileri değil, kaşarlanmış fahişeleri de kapsamaktaydı. Edebi klişelere rağmen, ev hizmetçiliği fahişeliğe giden kaçınılmaz bir yol değildi.

Diğer yanda, bulaşıkçılık, dikişçilik ve satıcılık kadınları paralı sekse yönlendirmiş olabilir. Hem Paris, hem Marsilya verilerinde, tığ işleri çok yer tutuyor. Paris'teki kadınların yarısından fazlası kentin büyük ve değişik giyim sanayiinde nakışçı, dikişçi, kurdeleci ya da yamacı olarak çalışmaktaydı. Geri kalanların büyük çoğunluğu fahişeler arasında özel bir yer işgal eden *revendeuse*'ler ya da ikinci el mal satanlar ile birlikte, sokaklarda ya da küçük dükkânlarda çeşitli mallar satmaktaydı. Yerel değişiklikler hesaba katıldığında, Marsilya verileri de çok farklı değildir. Akdeniz kıyılarında tığ işi yapan kadınlar ve seyyar satıcılar, ip yapan, kep ören, yiyecek ve içecek temin eden kadınlar gibi, fahişeler arasında çok öne çıkmaktaydılar.

Bu verilerin yorumlanması kolay değildir. Kadınların meşgul olduğu tüm meslekler, fahişeler arasında temsil edilmekteydi; fakat hangileri fazla temsil edilmekteydi? Kadın işi dünyasında kadın işlerinin dağılımı hakkında kesin verilere sahip olmadığımız için, en çok hangi mesleklerin fahişeliğe vesile olduğunu söylemek zordur.

Bununla birlikte, akla yakın birçok sonuç ortaya çıkar. Ev hizmetçiliği ile paralı aşk, fiilen bağdaşmamış gibi görünüyor. Bir hizmetçinin çalışma koşulları –çalışma saatleri, işverenin yakın denetimi ve onun evinde kalması– bir kaldırım orospusu olarak çalışmayı güçleştirmekteydi. Diğer yanda sokak satıcılığı ve giysi onarımcılığı fahişelikle kolayca birleşebilir ya da fahişeliğe yol açabilirdi. Gerçekten de kolay tavlanabilirlerdi. Sokak satıcıları, çoğunlukla mallarını müşterilerin evlerine götürürlerdi; çamaşırcı ve yamacı kadınlar, müşterilerin odalarına gidip çamaşırları alır, yıkama ve onarma işini yaptıktan sonra geri götürürlerdi. Çağdaş yazarlar, sokakta yiyecek, içecek ve giysi satan kadınların kendilerini de sattıklarını ve birçok butiğin, özellikle *marchandes de modes* ya da kadın eşyaları satanların, aslında *boutiques prétextes*, bordello paravanı olduklarını iddia ettiler.

Çamaşırcılık ve satıcılık gibi namuslu kadın işlerinin çoğu, fahişeliğin birçok özelliğini paylaşmaktaydı: Kişisel ilişki, sokaklarda müşteri bulma ve müşterinin evine ziyaretler. Bu yüzden erken mo-

dern Avrupa'da ev hizmetçiliği hariç, her türlü kadın işi paralı seksle bağdaşabilirdi. Tam miktarları belirlemek olanaksız olsa da, karşılaştırılamayan şey ücretlerdi. Bu dönemdeki ücretlerle ilgili verilerle, yasal işler için bile karşılaşmak son derece zordur. Kapatma kadınların ve bordello sakinlerinin ücretlerinin bir kısmını barınma ve yiyecek olarak almaları ve diğer fahişelerin ücretlerinin bir kısmını pezevenklerle ve taverna sahipleriyle paylaşmak zorunda kalmaları, işi daha da karmaşıklaştır. Dahası, bir erkeğin ödediği para miktarı, büyük ölçüde onun takdirine kalmaktaydı. Aynı kuruluş içinde bile ücretler büyük ölçüde değişmekteydi; Marsilya'daki bir bordello patronu, benzer hizmetler için 10 livre ile 25 sous arası bir şey ödeyebilirdi.[13] Yine de fahişelerin, çalışan diğer kadınlardan genelde daha fazla para kazandıkları açıktır. Örneğin Marsilya'da, 1690'larda kentin cephaneliğinde çalışan kalifiye bir işçi günde 25 sous almaktaydı.[14] Aynı dönemde bir bordello fahişesi her cinsel ilişki başına bu kadar para alırdı. Paris'te, edebi kaynaklar ve adliye kayıtları, ortalama fahişe ücretinin en iyi göstergelerini verir. Devrim arifesinde yayımlanan birçok broşür, bir kaldırım orospusunun ortalama ücretinin 12 sous olduğunu iddia eder. Bu rakam, fahişelerin ifadelerinde ağırlık taşıyacak kadar sık tekrarlanır. İş başına 12 sous'tan bir fahişe, iki işle, ortalama zanaatçı bir kadının bir tam günde kazandığından fazla kazanabilirdi.[15] Bugün olduğu gibi, fahişelik pek çok kadın işinden daha iyi gelir getirmekteydi ve diğer emek biçimlerinde olmayan bir avantajı vardı: Nispi özerklik. Bu kadar çok kadının paralı sekse girmiş olması şaşırtıcı değildir.

Kadınların neden fahişe oldukları açıktır; fakat nasıl oldukları o kadar açık değildir. Kadınların anneleri tarafından baştan çıkarılmaları, terk edilmeleri ya da fahişe olarak satılmaları zamanın bilgeliğinde yoktu. Gerçekten de, kızlarını satan ya da en azından mesleğe sokan kadın vakaları bilinmiyor. Marsilya'da erkeklerinin rızasıyla bordello sahibi olan ve bordello'larda çalışan kadın sülaleleri vardı. Ne var ki, pek çok fahişe, annelerinin yardımıyla değil annelerine rağmen meslek yaşamlarına başlamaktaydı. Polis kayıtları, birçok fahişenin, ebeveyn otoritesine başkaldırıp evden kaçan dik başlı genç olarak işe başladığını gösterir. Çok azı ebeveynleri tarafından sığınma ya da Bon Pasteur fahişe sığınma evlerinden birine kapatılmıştı. Fakat pek çoğunun, hapsedilmelerinin bedelini ödeyecek kadar iyi ebeveynleri yoktu. Bu kızlar, başarısız bir aşk ilişkisinden ötürü değil, kendisini satan bir kız arkadaşları olduğu için fahişeliğe sürüklenmekteydiler. Bu tür arkadaşlıklar fahişeler arasında kalıcı olma eğilimindeydi; zira pek çoğu ikili çalışmakta, masrafları ya da sadece bulvardaki bir noktayı paylaşmaktaydı.

Genel olarak fahişeler kurban değildi; günahkâr bir yaşama "düşmemiş", bir kadın pezevenk ya da vefasız bir âşık tarafından kandırılmamışlardı. Pek çoğu, kendi vücutlarını özgürce kullanarak ilk önce ebeveynlerine, daha sonra topluma meydan okuyan işçi sınıfından kızlardı. Pezevenklerin kurbanı ya da bir madama bağımlı değillerdi. Pek çoğu, kendi emeğini kontrol eden bağımsız girişimciydi. Böyle bir bağımsızlık, kadının böylesine dizginsiz cinsel enerjisi geç on sekizinci yüzyıl ahlakçılarını rahatsız etmekteydi. Romancılar ve sosyal yorumcular iki savunma benimsediler. Romancılar fahişeyi bir kurban, masumiyeti ve tevazusu Rousseaucu kadınlık nosyonlarıyla doğrulanan bir çocuk olarak resmettiler.[16] Sosyal yorumcular, hastalığın cisimleşmesi, yozlaşmışlığını tüm topluma yaymayı aklına koymuş bulaşıcı bir işçi sınıfı kızı olarak resmettiler. On sekizinci yüzyılın sonunda, fahişelikle ilgili söyleme frengi egemen oldu ve paralı aşkın biyolojik sonuçlarıyla ilgili kaygı, ahlaki sonuçlarından duyulan korkunun yerini aldı. Daha 1724'te Bernard Mandeville, fahişeliğin kendi içinde ve kendiliğinden suç olmadığını, ancak kontrolsüz olduğunda tehlikeli olduğunu ileri sürmekteydi. *A Modest Defense of Puplic Stews*'te, zina yapan kadınlardan meşru olmayan doğumlara kadar her sosyal belayı, yasayla düzenlenmemiş fahişeliğe bağlamakta ve fahişeliğin yasallaştırılmasını ve sıkı denetime alınmasına önermekteydi. Daha sonra 1770'te Restif de la Bretonne da, fahişelerin bir dizi Paris genelevine kapatılmasını ve düzene sokulmasını savundu. Daha az ünlü bir sürü yazar, aileleri korumak ve orduyu kurtarmak için yasallaştırma korosuna katılıp, yasayla düzenlemeyi savundu.

Bu tür yayınların geleceği öngördüğü anlaşıldı. 1792'de Berlin, bir genelev açılmadan önce polis onayını gerektiren ve fahişeleri belli sokaklarda yaşamaya mecbur eden bir sistem kurdu. 1796'da Paris Komünü, kendi polis görevlilerine, kart alan fahişeleri tespit edip kayıtlara geçirmeleri talimatı verdi. 1798'de iki hekime, Parisli orospuları muayene etme görevi verildi. 1802'de bir hekim, fahişelerin zorunlu muayeneden geçtikleri bir dispanser kurdu. Napoléon'un mülki amirleri, fahişeliği sınırlama ve kontrol etme mücadelesini sürdürdüler. Lyon, Nantes, Marsilya ve diğer kentlerde yerel görevliler, fahişelerin ve bordello'ların sayımını üstlendiler. Fahişeliği önceden seçilmiş birkaç sokakla sınırlamaya ve bütün bordello'ların kayıtlı olmasını istemeye kalkıştılar. Napoléon döneminin sonuna gelindiğinde, birkaç yıla kadar tam olarak uygulanmamasına rağmen, düzenleyici bir sistemin temelleri atılmıştı.

Resmi izinli bordello'nun geri dönüşüyle birlikte Avrupalılar, başladıkları noktaya, Geç Ortaçağ'ın statükosuna geri dönmüş gibi gö-

rünüyorlar. Fakat görünüşün ötesinde iki düzenleyici sistem, çok farklı varsayımlara dayanmaktaydı. Napoléoncu Paris'te fahişe topluluğa ait değildi. Tanımı gereği hastalıklıydı ve dolayısıyla sosyal düzenin dışındaydı. Ayrıca resmi izin, uygun görmeyle eşanlamlı değildi. Geç on sekizinci yüzyıl ahlakçıları, kentin gençleri yararlansın diye bordello'ların kayda geçirilmesini teşvik ettiler; kontrol etmek, gizli çalışmamalarını ve polisin gözünden kaçmamalarını sağlamak için genelevlerini kayıtlara geçirdiler.

Bu denemenin başındaki soruya yanıt verirsek, on sekizinci yüzyıl gözlemcilerine göre fahişe, bir asiydi. Tehlikeli değildiyse, bu kadar ilgiyi, bu kadar baskıyı neden hak etti? Sosyal normlara meydan okuduğu için, izlenip kontrol edilmeliydi. Hastalık, neden olduğu gerçek tehlikenin bir metaforundan başka bir şey değildi: Ataerkil düzeni, yani *tout court* düzeni devirme tehlikesi. On dokuzuncu yüzyıl tutucularının fahişeliği, işçi sınıfının başkaldırma tehdidiyle özdeşleştirmeleri tesadüf değildi. Bağışlanmaz kadın cinselliği tehlikeliydi ve erken modern orospu, ister sosyete orospusu ister taverna kadını olsun, ister kapatma kadın ister kaldırım orospusu, yerleşik düzene meydan okumakta ve onu altüst etmekteydi.

16

Suçlular

Nicole Castan

KADINLARIN SUÇ OLUŞTURAN faaliyetlere katılımını değerlendirmek zordur. Özellikle kadın suçları (eğer varsa) ailesel ve komünal bağlamlarından yalıtılamadığı için, belli suç tiplerinin kadınlara özgü olduğu sonucuna varmadan önce çözmemiz gereken tanımlama ve kaynak sorunlarıyla karşılaşırız. O halde ilk önce, geniş anlamda kadınlara uygulandığı şekliyle, yani dönemin davranış normlarına göndermeyle *suç* terimini tanımlayalım. Bu nedenle sadece cezaya tabi yasa ihlallerine değil, sadece sosyal kontrol yaptırımlarına tabi çeşitli kötü davranış ve sapma türlerine de bakacağız.

Kısmen adli arşivlerin saklanmasında gösterilen ihmalin bir sonucu olarak, boşluklar epeyce çok olmasına rağmen, bir kanıt kaynağı elbette mahkeme kayıtlarıdır. Yönetsel arşivlerde, özellikle *lettre de cachet*'yle mahkûmiyet emirleriyle ilgili arşivlerde ek kanıtlar bulunabilir. Fakat birçok suç ve kabahat, arşivlerde asla yer almadı: Bazıları, dava açmayı önleyecek şekilde zekice örtbas edildi; fakat en ciddi suçları bile, adli işlem masrafına girmeden zararı tazmin ve telafi etme amacıyla özel olarak, çoğunlukla bir noterin huzurunda halletme alışkanlığı da vardı. Bunlar hep birlikte dikkate alındığında, kaynaklar, kadınları ilgilendiren dava oranının neden bu kadar düşük olduğu sorusunu gündeme getirir: Bölgeye bağlı olarak yüzde 10 ila 20. Bu düşük oran, kadınları şehvete ve aşırılığa sürükleyen "kaba ve düşüncesiz kadın doğası"yla ilgili kötümser ve alaycı açıklamalarla çelişir. "Erkek arzusuyla sarhoş ebedi ve günahkâr Havva", "duyuların başında nöbet" tutmayı öğütleyen ve bakire, karı, anne ve şeytanın tuzakları olan tutkularının sahibesi olarak kadın imgesini yücelten Katolikler ve Protestanlar tarafından kınandı. Çoğunlukla şiddetle bütünleştirilen bu kadın zayıflığının belli suçlarda yüksek oranlara neden olması beklenir ve bu beklenti, kadınlarla ilgili suçlamaların yüzde 80'ini oluşturan büyücülük vakalarında gerçekten de doğrulanır. Ne var ki, sıradan suçlara bulaşan kadınların oranı, beklenenden çok daha düşüktür.

Onur Sorunu ve Gündelik Şiddet

Kadınların faaliyetleri belli özgül alanlarda, en açık biçimde her toplumsal düzeyde kadının kamusal ve özel alanların kesişme noktasında bir mekânın gerçek yöneticisi olduğu ailede yoğunlaşmaktaydı. Kadının uzmanlık alanı ev ve evle bağlantılı her şeydi: Komşular, sokaklar, tüccarlar. Davranış normlarının en yaygın ihlal edildiği ve sık, fakat önemsiz suç tiplerinin gerçekleştiği yer burasıydı. Ortalama Batı Avrupalı aile, dört ila altı akraba birey ve değişik sayıda hizmetçilerden oluşurdu. Karı, ailenin maddi ihtiyaçlarından (yemek pişirme, sağlık, çocuk büyütme, ölüleri gömme) sorumluydu. Günlük rutin işleri onu pislikle ve bayağılıkla (çok gerçekçi konuşma üslubunu buradan alır) ilişki içine sokar ve bazen, cadılık yapmasından ve zehirlemesinden kuşkulanılmasına yol açardı. Fakat önemli bir manevi misyonu, erdemin en emin garantisi *onur* sözcüğüyle çok iyi özetlenen bir misyonu da vardı: Onur yükü, her kadının taşıması gereken yüktü. Onur, elbette iffetlilik ve sadakat demekti; fakat kendisinin ve ailesinin ününü korumayı da gerektirmekteydi. Sonunda oldukça esnek bir davranış kodu saygınlık üzerindeki ısrarını, sadece "ayaktakımı"nı dışlayarak orta ve hatta aşağı sınıflara kadar uzatırken farklı düzeylerde aileleri ve farklı durumlarda kadınları (kız evlat, karı ya da dul) hesaba katan bir kod şekillendi. Bu kod, Katolik ülkelerde olduğu kadar Protestan ülkelerde de katıydı ve her yerde, on altıncı yüzyılda modern devletin desteklediği ataerkil otorite tarafından yürürlüğe kondu. Kodu ihlal etmek ya da koda meydan okumak riskliydi. Küstah ya da suçlu bir kadın mahkemeler tarafından yargılanmaya ya da *lettre de cachet*'yle hapsedilmeye maruz kalırdı ya da bunların yerine, alçaltıcı şarkılar ya da charivaris olarak bilinen şamatalı gösteriler gibi kınama ritülleri aracılığıyla sosyal kontrol aracıları (kilise kurulları, cemaatler, gençlik grupları) tarafından cezalandırılabilirdi. Elbette aile basireti çok şeyi gizlerdi ve hizmetçilere, yersiz konuşmanın sadakatsizlik suçu olduğu öğretilirdi. Fakat insanlar, özellikle de kadınlar, birbirlerinin işlerini merak eder ve ilgilenirlerdi; zorunluluktan ötürü irsi mülkiyete bağlı aileyi sadece bir barınak ve sığınak haline değil, beğenilsin ya da beğenilmesin kadınların özsel bir rol oynadıkları bir suçlu davranış kaynağı haline de getiren sapmayı ve şiddeti gizlemek olanaksızdı.

Öncelikli ilgi odağı aile düzenini bozan hareketlerdi; çünkü kilisenin ve devletin üzerine titrediği cinsel ahlakı ihlal etmekteydiler. Açık skandal tehlikesi baş gösterdiğinde kurumsal baskının sonuçlarını ilk hissedenler kızlar ve dullardı. O zaman babalık otori-

tesi ve aile düzeyi can alıcı önemdeydi: Kibar İngilizlerin ya da taşralı Fransız soyluların, evlilik dışı gebe kalan bir kızı hakkında gizli fısıltılar olabilirdi, yine de kamusal utançtan kurtarılabilirdi. Mesele genellikle damada mali teşviklerle kotarılan bir evlilik anlaşmasıyla ya da evli olmayan annenin basiretli davranıp çocuğunu herkesten uzak doğurabileceği bir yere gitmesiyle biterdi. Daha mütevazı geçmişi olan genç kadınlar için, hükümet çok farklı bir yaklaşım benimserdi: II. Henri'nin çıkardığı bir buyruk, tüm evlilik dışı gebeliklerin yetkililere bildirilmesini istemekte ve bildirilmemesi durumunda annenin yasadışı gizlemeyle suçlanabileceğini ilan etmekteydi. 1624 tarihli benzer bir İngiliz yönetmeliğiyle, yasadışı bir gebeliği bildirmeme, çocuk öldürme suçunu işleme niyetinin olası kanıtı haline geldi. Bu yasalar, esas olarak kentli kadınları etkilemekteydi: On sekizinci yüzyılda, gebelik bildirimlerinin yüzde 55'inden fazlası kentlerdeydi ve yıllık sayı, yüzyıl boyunca her yerdeki kentlerde sürekli arttı. Bu eğilim, o sırada sık sık iddia edildiği gibi, kent ahlakının bozulduğunu mu yansıtmaktaydı? Yoksa, kent yetkililerinin suçluları, olasılıkla ailelerinin gazabından kaçan ve kendi köylerinde yaşamaya devam edemeyen kırsal kadınların çoğunluğunu oluşturduğu suçluları kovuşturma gayretini mi yansıtır? Ahaliyi disipline etmeye yönelik bu çabalar on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, yasadışı doğum oranı Fransa ve İngiltere'de gerilediğinde sonuçlarını gösterdi. On sekizinci yüzyılda bu oran kırsal alanlarda çok düşük bir düzeyde kaldı; fakat beş parasız, itibarsız genç kadınların Fransa'da hastane-hapishane koğuşlarını, İngiltere, Birleşik Eyaletler ve Almanya'da ıslahevlerini boyladığı kentlerde hızla yükseldi.

Meşruiyet ilkesini temel alan toplumlarda zina, adın ve servetin düzenli aktarımını kesintiye uğratma tehlikesi nedeniyle, en büyük yıkıcı hareketti. Bu nedenle ceza gerektiren bir suç haline getirildi ve on altıncı yüzyılda zinaya verilen ceza artırıldı, fakat sadece karının suçlu taraf olduğu durumlarda. Fiilen mahkemeye götürülen birkaç dava, karının öfkeli bir koca tarafından, ya da kocanın karı tarafından öldürülmesiyle (bir hizmetçi ya da aşağı tabakadan bir erkek olması durumunda emirle, rakibinin yerini almaya can atan bir erkek olması durumunda kendi başına hareket eden âşığıyla birlikte) ilgili davalardı. Sıradan davalarda en yaygın ceza, kadın kocasını kendisini affetmeye ikna etmez ya da ünlü bir Parisli hukukçu aileden bir kadının on altıncı yüzyılda yaptığı gibi bir af mektubu alamazsa, masrafları suçlu kadına ait olmak üzere ömür boyu bir kadın manastırında hapis cezasıydı. Ne var ki, sanık kocaların, hem koruyucu hem cezalandırıcı amaçlarla kraliyet *lettre de cac-*

het'lerine güvenmeleri daha olasıydı. Bir kadının kuşku uyandırması zor değildi. Örneğin, kırsal Aquitaine'de bir kasabada, sadece kendi aile işlerini idare etmekle kalmayıp, hizmetçisinin eşliğinde at sırtında gezinti yapmasına da izin verilen bir kadının durumunu ele alalım. Bir başrahiple bilinen ilişkileri, kocasının kabul ettiği terbiye sınırlarını aştı. Koca sindirim güçlükleri çekmeye başlayınca ve karısı tarafından hazırlanan bir *confit* (kavurma) yedirilen kedinin ölümüne tanık olunca, kuşkuları arttı. Karısını hemen zinayla ve zehirlemeye kalkışmakla suçladı. Ne var ki, mahkemeye gitmek, aileyi aleni bir skandala maruz bırakabilecek kanıtlar göstermeyi gerektirecekti. Bu nedenle koca, daha güvenli bir yol, bir kraliyet emri alma yolunu seçti ve karısını, yakın bir kasabada bulunan Ursulacı bir manastıra postaladı.

Başka bir ünlü suça teşvik unsuru, dul bir erkeğin yeniden evlenmesiydi; bu dönemde yaygın bir durum. Perrault'nun masallarında olduğu gibi, üvey anneler kocalarının önceki karılarından olan çocuklarını kendi amaçları uğruna yıldırmaktaydılar. Catherine Estinès'nin duruşması, devrimden hemen önce bütün Fransa'da büyük ilgi uyandırdı. Açgözlü, kendi kanından olmayan çocuklara kötü davranan ve kocasının tüm mallarını ele geçirmeye kararlı bir kadın olan –melun üvey anne imgesi– babasının karısı, zavallı Catherine'i köle haline getirmişti. Zengin bir taverna işleticisi ve ünlü bir alkolik olan babası, yerel bir panayırda aşırı içkiden ölünce, Catherine'in üvey annesi, hemen onu babasını zehirlemekle suçladı. Kızın aile erzakını kemirgenlere karşı korumak için arsenik satın almış olması –yaygın bir uygulama– suçlamayı akla yakın kılmaktaydı. O gece, babasına çorbasını verdikten sonra, her zamanki alışkanlığının tersine, geriye kalan çorbayı hemen dökmüş ve tabağı yıkamıştı. Cahil cerrahların "uzman" tanıklığına dayanılarak Catherine, alelacele bir yargılamadan sonra suçlu bulundu ve ilk önce elinin kesilmesine ve ardından kazıkta yakılmaya mahkûm edildi; ebeveyn katillerine verilen yaygın cezalardan biriydi.

Bu ünlü dava, aniden patlak vermeden önce uzun bir süre için için yanan aile anlaşmazlıklarının kökenine inmenin ne kadar zor olabildiğini gösterir. Bu tür çatışmalarda kadınların, sık sık zehirlemekle suçlanmalarına yol açan "vefasız ve güçsüz doğaları" nedeniyle suçlanmaları olasıydı. Fakat bu dramatik olayların çok azı mahkemeye gitmekteydi. On sekizinci yüzyılda Toulouse Parlamentosu'nun kararlarında sadece dört olay yer aldı ve her dördünün yargı yetkisini de Paris Châtelet'si üstlendi. Af dileyen sanık ya da mahkûm kadınlar, "öfkenin esiri olduklarını" ileri sürerek ya da çocuklarına ve kendilerine gösterilen muamele karşısında meşru nefsi müdafaa id-

diasında bulunarak davranışlarını haklı göstermekteydiler. On yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, Essex bölgesinde ev içi şiddet, ancak bir cesetle sonuçlandığında kayıtlara geçmekteydi ve şaşırtıcı değil, suçlu taraf genellikle bir erkekti: 1620 ile 1680 yılları arasında ceza mahkemelerinde görüşülen yedi davanın beşinde karılar kurbandı. Çocuklar ve hizmetçilerle ilgili davalarda kadınların, olasılıkla acımasızlıkla ağırlaşan ihmalle suçlanmaları daha olasıydı. Fakat on sekizinci yüzyılda Surrey'de (yaklaşık 80.000 nüfuslu) dokuz kadın kocalarını öldürmekle, buna karşılık sadece altı erkek karılarını öldürmekle suçlandı. Neden genellikle kıskançlık, kaba muameleye duyulan kızgınlık ya da ilk evlilikten çocukların reddedilmesiydi. Açıkçası, ifadeler, ihmal ve dikkatsizliğin, nefretin ve kızgınlığın azmasına nasıl neden olabildiğini açığa vurur. Fransa'da aile üyelerinin tutuklanması için yapılan başvurular, bu kasvetli manzarayı doğrular. Bu tür başvuruların sayısı on sekizinci yüzyılda keskin bir biçimde yükseldi (kraliyet müdahalesi için yapılan tüm başvuruların yüzde 20'sinden yüzde 30'una) ve Paris'teki vakaların üçte biri, bir karı ya da kocayla ilgiliydi. Caen'in *généralité*'sinde bir kadının tutuklanması istenirken sözü edilen gerekçeler şöyleydi: Edepsizce davranış ya da para aşırmak, yüzde 52,6; delilik, yüzde 18,1; uygunsuz birleşme tehlikesi, yüzde 15,8. Bu başvurular genellikle bir baba, anne, koca ya da karı tarafından imzalanmakta ve aristokrasiden tüccarlara, zanaatçılara ve çiftçilere kadar toplumun tüm sınıflarından gelmekteydi. On sekizinci yüzyılda sayılarının artması, aile içi "suçlar"da bir artışı da, çoğunlukla kadınların suçlandığı yozlaştırıcı ve yıkıcı hareketleri halletmede aile otoritesinin etkinliğinde bir gerilemeyi de yansıtabilir.

Saldırgan Bir Sosyallik

Kadınlar arasındaki sosyal ilişkiler, bir hafif suç, hakaretçi dil ve hatta fiziksel şiddet (on dokuzuncu yüzyıl mahkemelerinin beylik mönüsü) iklimi geliştirdiği dikkate alındığında, "uygarlığın" ilerlemesine kuşku düşürebilirdi. Bu tür taşkın davranışlar orta sınıf kadınlar arasında ara sıra ortaya çıkmasına rağmen, eski rejim sırasında aşağı sınıflar arasında daha rutindi ve kentsel ortamlarda daha yaygındı. Bu tür davranışlarla ilgili davalar, kent mahkemelerinin dava yükünün yarısından fazlasını oluşturmaktaydı ve bunların yüzde 20 ila 25'i kadınlarla ilgiliydi. Cezalar tazminatları ve parasal zararları kapsamaktaydı. Fakat toplumun üst basamaklarında, hemen hemen her zaman onura bir saldırının sonucu olarak ağız kavgaları da

olurdu. Güneybatı Fransalı bir burjuva, orduda bir kariyer bekleyen oğlunun ününü dişiyle tırnağıyla savunmaktaydı: "Oğlum birliğine başı dik nasıl dönebilir?" Kadınlar, özellikle de aşağı sınıftan kadınlar neden bu kadar çabuk kızmaktaydılar? Zaten bilinen nedenlere, özgürlüğün sonuçları da eklenmelidir. Kadınlar evlerine kapalı değillerdi; işe, çamaşırhaneye ya da dükkânlara giderken sokakta arkadaşlarla ve tanıdıklarla karşılaşırlardı. Bu yüzden haber ve dedikodu taşıyıcısı oldular; herkesin herkesi tanıdığı bir dünyada zevkle üstlendikleri bir rol. Birbirlerine yakın oturdukları için her şeyi biliyorlardı ve herkesin bildiğinden de emindiler. Ve her zaman taşınacak bolca haber vardı: Günlük yaşamın sürtüşmeleri, ortak kullanılan olanaklar (kuyular, çöplükler ve ana kapılar) üzerine çatışmalar ve haylaz çocukların sorunları, evrensel ilgi konularıydı.

Paris'te sokaklar, kadınların birbirlerine sövüp saydıkları öncelikli savaş alanıydı.[1] Araba kiralayan bir kadın bir işgüzar tarafından altı livre çalmakla suçlanınca, "Kaltak, orospu, bok!" diye bağırır ve onun sözlerine, şamarlar, çalı süpürgesi darbeleri ve rakibin yüzüne fırlatılan at pisliği eşlik ederdi. Kiliselerin huzuru ve yardımlaşmayı teşvik etme çabalarına rağmen, çalı süpürgesi darbeleri müstehcen sözlere yol açsa ve hareketler belli bir ölçülülüğü göstersе de, şiddet popüler kültürün bir parçasıydı. Bu görenekler, bir ölçüde kamusal görevlerden ve kilise hiyerarşisinden dışlanan kadınların kendi anlaşmazlıklarını takdir edici bir izleyicinin huzurunda çözme isteğini yansıtmaktaydı. Örneğin, Gard'daki fırında ilk önce kimin ekmek alacağı üzerine bir anlaşmazlıkta belediye başkanının kızı, bir sonradan görme tarafından omuz vurulup kenara atılmaya izin verme niyetinde olmayan bir zanaatçının karısıyla takıştı. Belediye başkanının ailesinin sosyal geçmişi ve ünüyle ilgili iğrenç hakaretleri, burjuvanın hamur teknesini boyladığı bir itiş kakış maçı izledi. Fakat savaşı değil, muharebeyi kaybeden belediye başkanının kızı, "elleri sopalı, zıplayıp dans eden ve 'ona temiz bir dayak çektik, artık yaralarını sardırmaya gidebilir' diye bağıran" bir grup arkadaşını örgütledi. Bu tür bir karşılaşma kötü, sözgelimi ölümle sonuçlansaydı, nefsi müdafaa her zaman hafifletici neden olarak gösterilebilirdi. Fakat cinayet istisnaydı: On üçüncü yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Fransa'da ve İngiltere'de mahkemelerde görüşülen ve cinayetin bir kadın tarafından işlendiği adam öldürme davalarının oranı sadece yüzde 7,3'ten yüzde 11,7'e çıktı ve on altıncı yüzyılda afların sadece yüzde 1'i bu tür davalarla ilgiliydi.[2] Kadın şiddeti, ölümcül fiziksel şiddetten çok bir gürültü ve öfke meselesiydi ve durumu kendi lehlerine çevirmeyi bilen erkekler, ironik bir hoşgörüyle seyretmekteydi.

Yoksulluk Suçları

Erken modern dönemde, bugün daha hafif ceza mahkemelerinde yargılanacak suçlar, yurttaşlık haklarının yitirilmesi ve ciddi, hatta ölüm cezasıyla sonuçlana*bilirdi*. Kadınlarla ilgili davaların yüzde 10'undan azı bu kategoriye girmekteydi ve sadece fiilen mahkûmiyet alanlar sayılırsa oran daha da düşer. Söz konusu kadınların tümü aile yuvalarını terk etmiş ya da terk etmeye itilmiş kadınlardı; yarısı ila üçte ikisi evlenmemiş kızlardı, beşte biri terk edilmiş karılar ve geri kalanlar da duldu. Her türlü aile desteğinden yoksun olan bu kadınlar, ev hizmetçisi ya da tekstil işçisi olarak geçimlerini sağlamaktaydılar ve bu nedenle piyasa ekonomisinin risklerine açıktılar ve işsizliğin, hastalığın ya da dulluğun insafına kalmaktaydılar. Hafif suç, sabit bir cazibeydi, Jeanne Deschamps'ın sık sık kapıldığı bir cazibe: Fribourg'un yerlisi olan Deschamps, ya bir eğirici olarak çalışır ya da dilenir ve fırsat buldukça çalardı. Bu arada, Toulouse'da Marion adlı bir kadın kocası askeri gidince kendisini terk edilmiş durumda buldu ve çamaşır yıkayarak, ırmaktan su taşıyarak ya da bir tavernada çalışarak geçinirdi. Bu gibi köksüz kadınlar, genellikle, bir hafif suç yaşamının içine düştükleri kasabalara sığınırlardı.

Kadınların işlemesi olası bir suç, hafif olmaktan çok uzaktı. Bebek öldürme (gebelik gizlenmişse, taammüden sayılırdı) akraba katilliğinin bir biçimi ve "kendi organlarının meyveleri"ne karşı, yakılarak ya da asılarak cezalandırılabilen bir "gaddarlık" olarak ele alınırdı. Aslında genellikle bir çaresizlik ve panik edimiydi. Meşru olmayan bir gebeliğin onursuzluğu yıkımdı. İşi ile çocuğu arasında bir tercih yapmak zorunda bırakılan kadın, yapmak zorunda olduğunu yapardı. Kararını çocuğun kafasının yassı ve uzun olmasına dayandıran bir cerrahın tanıklığına göre, bir anne yeni doğan bebeğini bacakları arasına sıkıştırarak boğmuş. Bu tür hareketlerin gerçekleşme oranını değerlendirmek zordur; özellikle kadınların gebeliğin ve gizli doğumun belirtilerini erken fark etmelerine rağmen, geçici dayanışmayla mahkemede tanıklık yapmamaya karar verdiklerinde olayı gizli tutmaya da hazır oldukları kırsal alanlarda. Bu yüzden bebek katilliği, Toulouse Parlamentosu tarafından görülen davaların yüzde 1'inden azını oluşturmaktaydı ve XVI. Louis'nin hükümdarlığı sırasında Paris Châtelet'si sadece üç davanın yargı yetkisini üstlendi. On yedinci yüzyılda Essex'te ölüme mahkûm edilenlerin yüzde 10'u, bebek katilliğiyle suçlanan kadınlardı; çoğu evli değildi ya da genç dullardı. On sekizinci yüzyılda cezanın şiddeti hafifledi ve ortalama yılda bir suçlamanın olduğu Surrey'de sadece dört kadın asılarak idama mahkûm edildi ve 1750 ile 1800 yılları arasında hiçbir kadın idam

edilmedi. Farklılığın dinle fazla alakası yoktu; on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Katolikler ve Protestanlar, aileye ve kamu düzenine bir tehdit olarak çapkınlıkla savaşmakla eşit ölçüde ilgilendiler. Fakat on sekizinci yüzyılda İngiliz jüriler ve Fransız yargıçlar daha sağlam kanıtlarda ısrar edip, bir çocuğun ölüm koşullarını hesaba kattılar. Marie Guyot, yeni doğan bebeğini pencereden atarken komşuları tarafından suçüstü yakalandığında bile, suçu inkâr etti. "Çıktığında ben ayakta duruyordum. Ne olduğunu bilmiyordum." Bebek katilliğiyle suçlanan kadınlar, daha yaygın olarak, ölü bir çocuk doğurduklarını iddia etmekteydiler ve tıbbi bilgi öyle bir durumdaydı ki, uzman tanıkların kategorik olarak tersini söylemeleri olanaksızdı. Bu nedenle ölüm cezalarının sayısı geriledi; kadınlar, ölüm cezası yerine ıslahevlerine mahkûm edildiler ya da hastane koğuşlarına kilitlendiler. Eşzamanlı olarak terk edilen çocuk sayısında da görkemli bir artış vardı; bunların çoğu meşru değildi ve kentlerde meşru olmayan doğum oranlarındaki artışı yansıtmaktaydılar. Bu eğilimin bir sonucu, bebek katilliğiyle ilgili kovuşturmalarda bir azalmaydı; fakat başka bir sonucu da, sütannelere gönderilen bebekler arasında son derece yüksek ölüm oranlarına rağmen, hastanelerin mali durumunun kırılma noktasının ötesine kadar gerilmesi oldu.

Aşırmacılık ve Hırsızlık

Sadece mahkeme kayıtlarına bakılırsa, hırsızlık dört başı mamur kadın suçuydu. İlk bakışta, hırsızlığı tipik proleter saldırganlık edimi olarak sınıflandırmak çekicidir; fakat gerçeklikte suç kayıtları, köylülerden dükkâncılara ve zanaatçıların karılarına kadar uzanan toplumun oldukça geniş bir yelpazesinin işe karıştığını açığa vurur. Kadınlar, kırsal görenekleri çeşitli biçimlerde ihlal ederek ve başkalarının mülkiyetine karşı suç işleyerek kocalarının isteklerini ya da önerilerini kabul etmekle suçlandılar. Bu kadınların yoksul olmaları zorunlu değildi. Birçoğu, yakalandığı her seferinde çalınan malın sahibine verilmesi koşuluyla topluluk tarafından hoş görülen türden mutat hırsızlardı. Hırsızlık bir zenginleşme yolu olabilirdi ve özellikle, ev kâhyası ve anne olarak rollerine uygun davrandıkları sürece kadınlarda tamah ve açgözlülük hoş görüldüğü için, bir kadın kocasının emirleri doğrultusunda hareket ettiğini kolayca iddia edebilirdi. Kadın bir hırsızın, eğer besleyecek çocukları varsa, bağışlanması daha olasıydı. Küçük hırsızlıklarına rağmen sorumlu bir anne olarak özsel onurunu koruyabilirdi.

Genel olarak, kadınların hırsızlığı, yaygın da olsa önemsiz bir suç-

tu. Her zaman mallarına göz kulak olması beklenmeyen efendilerin güvenine ihanet olduğu için çok daha ciddi bir sorun sayılan hizmetçilerin hırsızlığı tek istisnaydı. Ücretli hizmetçilerin işverenlerle aynı yaşam yerlerini paylaştıkları mütevazı ailelerde bile hizmetçi çalıştırıldığı için, hizmetçilerden kuşkulanma yaygındı. Fakat en tehlikeli hizmetçiler, daha zengin ailelerde çalışanlardı; bunlardan bazıları serüvenciydi, birçoğu ailesiyle tüm bağlarını koparmıştı. Yılda on sekiz écu maaşla Paris'te aşçı olarak çalışan, fakat kraliyet muhafız birliğinde bir davulcuyu da besleyen kırk dört yaşında dul Bougard C. Petit, böyle biriydi. Diğerine bakmak için bir aileyi soydu. Sosyal hareketlilik, hizmet işi yapanlarda bir erdem sayılmazdı: Sadık gedikli uşak, olasılıkla ulaşılmaz zenginliklere yakınlığının kamçıladığı açgözlülüğü dönemin romanlarında ve komedilerinde durmadan yerilen diğer hizmetçilerden ayrı tutulurdu. Yine de, Louis-Sébastien Mercier'nin geç on sekizinci yüzyılda betimlediği efendi sınıfın korkuları, hizmetçi suçlarının sert bir biçimde bastırılmasına yol açmadı: Paris Parlamentosu 1782'de birkaç dava görüştü ve Angers'in vilayet mahkemesi, on sekizinci yüzyıl boyunca sadece on sekiz davayı görüştü. Aslında bu kategorideki suçlar, tüm kent hırsızlıklarının sadece yüzde 5 ila 8'ini oluşturmaktaydı ve davaların yarısından fazlası, efendilerin, yargıçların ve jürilerin ölüm cezası vermek istemedikleri kadın hizmetçilerle ilgiliydi. Tercih edilen muamele, vefasız hizmetçinin üstünü ve eşyalarını oldukça kaba bir biçimde aramak ve ardından, başka bir yerde başını belaya sokması için kovmaktı. Ölüm cezası tehlikeli sabıkalılara ya da Toulouse'da bir mendil çalmaktan ötürü asılan on yedi yaşındaki zavallı bir kız ya da Paris'te gümüş bir kaşık çalmaktan ötürü darağacına giden başka biri gibi bir şikâyet dalgasından sonra tutuklanacak kadar talihsiz olanlara verilirdi. Fakat yoksul bir kadını bir gecede zengin biri haline getirebilen bir mirasın çalınması ya da el konulması, acımasızca cezalandırılırdı. Böyle bir durum çok sık olmazdı; çünkü zengin aileler, yaşlıları hizmetçilerin insafına bırakmazlardı. İdeal hedef, yakın akrabaları olmayan sakat bir yaşlıydı. Böyle bir beyefendinin banknot halinde 40.000 livre'i, altınlarla dolu şapkaları ve elinde nakit parası olduğu söyleniyordu. Kadın bir hizmetçi, adamın istediği tüm sıkıcı işleri yaparak kendisini vazgeçilmezleştirdi. Komşuların yardımıyla evi soyup soğana çevirdi, banknotları ve altınları ele geçirmek için adamın ölümünü izleyen karışıklıktan yararlandı. Fakat onun durumunda bir kadının gücünü aşan yatırımlarda bulunacak kadar ihtiyatsızdı.

Davaların büyük çoğunluğu, tüketim mallarının ve ev gereçlerinin kıt olduğu, yoksul mallarının en savunmasız mallar olduğu ve bu nedenle en küçük eşyaların kaybının bile önemli bir bozgun ol-

duğu bir toplumda sıklığı ve acımasız sonuçları dikkate alınmadığında önemsiz gibi görünen küçük çaplı hırsızlıklarla ilgiliydi. Hırsızlık, büyük kentlerde, özellikle de tüm suçların yarısı ila dörtte üçünü barındıran Paris'te egemen olan güvensizlik iklimine önemli katkılarda bulundu. 1782'de Paris Parlamentosu'nun huzuruna çıkan 532 sanıktan 98'i (17'si kadın) ciddi şiddet suçlarıyla suçlanırken, 399'u (76'sı kadın) hırsızlık ya da zimmetle suçlandı. Başka bir ifadeyle, dört hırsızdan biri kadındı. (Giysi ve kumaş hırsızları için oran daha yüksek, gümüş, mücevher ve para hırsızları için daha düşüktü.) Hırsızlığın sıklık derecesi, tohum, sebze, meyve ve odunun en çok gıpta edilen mallar olduğu kırsal alanda daha düşüktü. Kentlerde en sık çalınan mallar çamaşır, kap kacak ve her şeyden önce yiyecekti (aileyi besleme ihtiyacından ötürü). Hırsızlar mal bolluğunu dayanılmaz ve ele geçirilmesini nispeten kolay buldukları için dükkân soygunları da yaygındı. Kadın hırsızların profili, bütün Avrupa'da çoğunlukla aynıydı ve her yerde kanunsuzluk kırdan kentlere hareket etmekteydi. Neredeyse tüm kadın hırsızlar, günden güne ücretleriyle geçinen muhtaç işçilerdi. O zamanın ünlü savcısı Montyon'a göre yarısından fazlası evli değildi, yüzde 45'i evli, yüzde 4,5'i duldu. Bu oranlar, suç tipine göre değişmekteydi. 1764'te İngiliz basını, genç kadınlardan oluşan bir çetenin Londra dükkânlarını soymakta olduğunu bildirse de, çok azı profesyonel suçluymuş, yani bir hırsızlık çetesinin üyesiymiş gibi görünüyor. Bununla birlikte kadınlar, çalıntı malları almada, deneyimli hırsızlarla iş yapmada, mallarına müşteri bulmada, teminatla borç vermede profesyoneller arasındaydılar. Çalıntı mal alıp satan bu kadınların faaliyetleri, onları bilgi kaynağı olarak kullanan polis tarafından bilinirdi.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında bir hırsızlık dalgası, yetkilileri endişelendirdi. Hırsızlık suçu yoksullukla bütünleştirildi ve on altıncı yüzyıldan beri suç dalgaları çoğunlukla, yoksullara yardım ya da dilencileri kilit altında tutma önlemlerine yol açmıştı. Yoksulluk, dilencilik ve serserilik suçun üreme yerleriydi ve kötü yıllarda kentler ve anayollar özellikle tehlikeli olurdu. Köksüz kadınların, tutuklanıp Paris'teki Salpêtrière hastane-hapishanesine kapatılmalarına neden olan yoksulluk ve suç kısırdöngüsünden kurtulmaları zordu.

Ceza

Kadın suçlarını sınıflandırmaya yönelik herhangi bir girişimde ilk adım, toplumun onları cezalandırmak için tercih ettiği yolları incelemektir; çünkü bu tercihler en az suçlar kadar anlamlıdır ve çün-

kü, sadece bir tür yasal eylemle sonuçlanan suçlar tarihsel kayıtların bir parçası olmuştur. Suç istatistiklerinin sürekli sorunu olan kayıt dışı kalma sorunu, kadın suçlarında özellikle önemlidir; çünkü çoğu özel ortamlarda işlenmekteydi. Üst ve orta sınıflardan çok az kadın, ailelerinin korumasına sahip değildi. Dahası, on sekizinci yüzyılda bütün Avrupa'daki mahkemeler, kadınları, özellikle çocuklu annelerin davalarında, işlenen suçlardan tam sorumlu tutmama eğilimindeydiler. Suç isnat edilen kadınların sayısı ile fiilen mahkûmiyet alan kadınların sayısı arasındaki farkın nedeni bu görüngüdür: Birçoğu, delil yetersizliğinden yararlandığı ya da daha yaygın olarak evde ihtiyaç duyulduğu için, karardan önce serbest bırakılmaktaydı. Özellikle kentlerde gözaltına alınanların büyük çoğunluğu, yaşam düzeyi düşük yalnız kadınlardı. Bu yüzden kadınlar, suç istatistiklerinde genellikle eksik temsil edilirler.

Kadınlar, ciddi şiddet suçlarına erkeklerden daha az yatkındılar. Surrey'de 1660 ile 1800 yılları arasında 7.000 saldırının sadece dörtte biri kadınlar tarafından gerçekleştirildi. Fakat kadınlar şiddet suçu işlediklerinde, özellikle sert cezalandırılırdı, çünkü bu suçlar temel aile değerlerini ilgilendirmekteydi: Cinayet, bebek katilliği ve ev içi hırsızlık, on altıncı yüzyılda hâlâ titiz bir biçimde uygulanan ölüm cezasını gerektiren suçlardı. 1535 ve 1545 yıllarında, bebek katilliğiyle suçlanan 18 kadından 13'ü alt mahkemeler tarafından ölüme mahkûm edildi ve bu mahkûmiyetlerden 8'i Paris Parlamentosu'na temyize götürüldü. Sonraki yüzyıllarda yasalar çok fazla değişmemesine (Fransa'da 1670 tarihli ceza emirnamesiyle birlikte) ya da daha ağırlaşmasına (İngiltere'de ölüm cezasını gerektiren yeni suçların eklenmesiyle birlikte) rağmen, mahkemeler daha hoşgörülü oldular; işkence ve ölüm cezası yerine hapis cezalarından yana oldular. Örneğin Neufchâtel'de on sekizinci yüzyılda 14'ü kadınlara olmak üzere 103 ölüm cezası (tüm mahkûmiyet kararlarının yüzde 10,2'si) verilmesine rağmen, 6'sı bebek katili olmak üzere sadece 9'u idam edildi. En yaygın ceza (toplamın yüzde 65'i), özellikle mülkiyete karşı işlenen suçlar için kullanılan ve çoğunlukla kırbaç cezasıyla birlikte verilen sürgündü. Mutat hırsızlar ve sapıklar hapishaneye gönderilirdi. Bu arada İngiltere'de sınır dışı etme ve ölüm gibi en sert cezalar, erkeklere verilirdi. On sekizinci yüzyılın ortasından sonra kadınların ıslahevlerine mahkûm edilmeleri daha fazla olasıydı; hafif suç işleyenler ise genellikle kırbaçlanır ya da ceza tahtasına bağlanırdı.

Kadın suçlular Fransız mahkemelerinde daha sert muamele görmezdi. Kutsal aile değerlerini zayıflattığı düşünülen davalarda cezalar sertti, fakat toplum için çok az tehlike oluşturduğu ya da hiç

oluşturmadığı düşünülen suçlar için daha yumuşaktı. Yargıçların her zaman daha sert olma eğiliminde oldukları alt mahkemelerde bile, kararlar daha hafif hale geldi. Eski rejimin son on iki yılında, davaları temyiz için Toulouse Parlamentosu'nun önüne gelen kadınların yaklaşık yarısının davası düşürüldü: Ceza alan 462 kadının yüzde 3,9'u ölüm cezası, yüzde 25,7'si hapis cezası, yüzde 22,2'si sürgün, geri kalanlar kırbaç ya da boyunduruk cezası aldı. Paris'te de eğilim aynıydı: Ölüm cezası gaddarlara ve ciddi, tekerrür hırsızlara verilmekteydi. Ölüm cezasına çarptırılanların yüzde 15'i aile bağlantılı suçlardan, yüzde 7,7'si bebek katilliğinden, yüzde 6,1'i şiddet suçlarından ötürü bu cezaları aldılar. Bu arada, ölüm cezası sayısı sürekli azaldı. Bu yüzden devrimden önce özellikle kadınlar, bu değişimden yararlandılar.

Genel olarak sert cezalar, ailenin kadının üreme güçlerini kontrol etme yetkisini korumak için bir örnek oluşturmanın zorunlu olduğuna inanılan durumlarda sürdürüldü. Sallantılı ekonomik koşulları nedeniyle temel ihtiyaçlarını gideremeyen kadınlara yönelik hoşgörü vardı. Hem temel aile disiplini olmadan, hem başka birinin mallarına karşı işlenen suçlara asgari cezalar vermeden edemeyen zavallı bir toplumdan başka ne beklenebilirdi?

17

Protestocular

Arlette Farge

AVRUPA TARİHYAZIMINDA en acil ihtiyaçlardan biri, popüler şiddet sorununu enine boyuna düşünmektir. Klasik yorumlar (Marksist ya da başkası) yerlerini, 1500 ile 1800 yılları arasında öfkeyle patlayan çeşitli grupların ve toplulukların işlevleri, rolleri, eylemleri ve sözleriyle ilgili kanıtlar için adli arşivleri tarayan daha sofistike çözümlemelere bıraktılar. Bu nedenle tarihçiler her devrimin bir anlam çokluğu ürettiğini ve zamanda ve mekânda alabildiğine bir boşluk yarattığını akılda tutarken, eylem halinde ve bazen silahlı kalabalıkların davranışını açıklamalıdırlar.

Konuyu araştıran herkes, 1500-1800 döneminde Kuzeybatı Avrupa'daki (Fransa, Hollanda, İngiltere ve Almanya) popüler ayaklanmaların, tekilliklere rağmen, özsel bakımdan ortak bir modele uygun oldukları konusunda hemfikirdir. On altıncı yüzyılın ekonomik talepleri ve ciddi dinsel şiddeti on yedinci yüzyılda yerini, vergilere, fiyat artışlarına, yüksek tahıl maliyetlerine ve daha sonra on sekizinci yüzyılda, hem sosyal hem siyasal bir dizi nedenin tetiklediği kırsal ve kentsel şiddete karşı çıkan köylü hareketlerine bıraktı. İspanya'da on altıncı yüzyılda, 1519-1520'de Aragon tahtına ait bölgelerde anti-senyörel Germanias ayaklanması ve aynı dönemde Kastilyalı Comuneros'ların isyanı gibi periyodik ayaklanmalar damga vurdu. On yedinci yüzyılda İspanya'da iki güçlü milliyetçi hareket aktifti: Biri 1659'da ilhak edildikten sonra Katalonya'da, diğeri sonunda zafer kazanan Portekiz'de. Endülüs de, 1640'larda bölgeyi etkileyen yoksulluk ve adaletsizlik nedeniyle artan çeşitli hareketlerle sarsıldı. Ve on sekizinci yüzyıl İspanya'sı, en ünlüsü Motin de Esquilache hareketi olmak üzere, birçok geniş tabanlı sosyal hareketin ortaya çıkışına tanık oldu.

İtalya'daki durum bir araştırma konusudur. Biri Geç Ortaçağ'da ve Rönesans'ta, diğeri zor birleşme döneminde olmak üzere iki hatırı sayılır kentsel kargaşa dönemi, toplumun alt tabakalarının zenginlere karşı köklü öfkesini ifade eden uzun bir tarımsal ayaklanmalar aralığını çerçeveler.

Amerikalı ve Avrupalı tarihçilerin çalışmaları sayesinde, verilerin nasıl çözümlenmesi ve yorumlanması, hangi soruların sorulması gerektiği konusunda genel bir hemfikirlik vardır. Örneğin, Charles Tilly'nin verili bir zamanda ve mekânda sosyal bir grubun kolektif hareket etme ve yaşam koşullarını değiştirme kapasitesini betimleyen bir "performans repertuvarı" dediği şeyi geliştirmek olanaklı olmuştur.[1] İsyanlara katılan kalabalıkların bileşimi, katılanların sosyal geçmişlerini, meşguliyetlerini ve siyasal görüşlerini belirlemek için ayrıntılı bir biçimde incelendi. Bireylerin bir ya da daha fazla otoriteye karşı çıkmak amacıyla birleşmelerine yol açan düşünceleri ve tutumları incelemenin de elzem olduğu anlaşılmıştır. O zaman sosyal çatışma tüm boyutlarıyla yorumlanabilir ve popüler protesto uygun simgesel, sosyal ve siyasal bağlamı içinde görülebilir.

Bu bilimsel ilerlemelere rağmen, tüm bu protesto hareketlerine katılan bir grup hakkında, yani kadınlar hakkında çok az şey yazılmıştır. Neden? Her şeyden önce, kadın şiddeti, çelişkili duygulara ve bu şiddetin kökünü kurutan arzusuyla birleşen hayranlığa neden olduğu için. Hiç kimse, kadınların şiddet içeren protestolarının biçimlerini ve işlevlerini değerlendirmede ağır davranan tarihçiler bile, bu çelişkiden kurtulamaz.

Fransa'da Albert Soboul, Robert Mandrou ve Yves-Marie Bercé, kuşkusuz erken modern ve devrimci dönemin popüler hareketlerine katılan kadınların etkileyici sayısını fark eden ilk kişiler arasındaydılar.[2] İhtiyatlı yaklaşımlarıyla kadınların rolünü bir istisna olarak gördüler ve kadınların sadece en aleni işlevlerini hesaba kattılar: İddia edildiğine göre kadınlar, esas olarak ailelerini açlıktan kurtarmak için ekmek isyanlarına katıldılar. Anne ve dadı olarak, tıpkı dişi hayvanların yavrularını koruması gibi, "içgüdüsel olarak" çocuklarını açlıktan korumaktaydılar. Ne var ki, 1970'lerden itibaren, kadın tarihinin etkisi daha titiz bir yaklaşıma yol açtı: Araştırmalarında karşılaştıkları kadın protestocu sayısına şaşıran Michelle Perrot ve Natalie Zemon Davis, birincisi yasaların kadınları erkeklerden daha az eylemlerinden sorumlu saymalarından dolayı kadınların protesto hareketlerine daha kolay katıldıklarına; ikincisi, içinde yaşadıkları kültürün kadınlara, "altüst olan bir dünya"nın düzensizliğini kısa süreli cisimleştirmelerine olanak verdiğini fark ettiler (çünkü böylece hem popüler, hem bilgili edebiyatta haklarında söylenenleri yansıtmaktaydılar.) Dahası olgular açıktır: Kadınlar, hemen hemen tüm protesto tiplerine katıldılar ve sadece yiyecek ayaklanmalarına yoğunlaşmadılar. 1648-1806 arası dönemde Alman köylü hareketleriyle, İngiliz protestolarıyla, 1647'de Napoli'deki Masaniello isyanı gibi İtalyan ayaklanmalarıyla, on yedinci ve on seki-

zinci yüzyıllarda Lyon'daki popüler protestolarla ilgili incelemelerde durum aynıdır.[3] Ayrıntısıyla incelenmiş olan Hollanda'nın durumu, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca kadınların dinsel ve vergi karşıtı ayaklanmalarda ve bir bakıma daha şaşırtıcı bir biçimde siyasal protestolarda (1782-1787'nin yurtsever isyanı gibi) oldukça aktif olduklarını gösterir.[4] Kadınların "sadece midelerini düşünmediklerine" dair bolca kanıt vardır.

Yine de ayaklanmalarda yer almalarına ve bazen kalabalığın çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen, bu kadın varlığının anlamı çok az incelenmiş ya da yorumlanmıştır. Birkaç istisna hariç, kadınlardan söz eden eserler kadınların eylemlerine neden olan şeyi anlama girişimine çok az yer verirler; kadınların protesto eylemlerinden günlük rutinlerine geri dönmeyi nasıl becerdikleri hakkında ise, daha da az şey yazılmıştır. Sadece protestolarda yer alma kararına, protesto edimlerine ve simgelerine değil, sonrasında olup bitenlere de bakmalıyız.

Protestoya Katılma

Bir protestoya katılmak, insanın feci ve kabul edilemez bir durum karşısında meşru bir kolektif tepki olduğuna inandığı şeyi yapmasıdır. Kamusal alanda varlığını göstermektir. Ne var ki, yasalar ve yurttaşlık söz konusu olduğunda kadınlar kamusal alandan tamamen yabancılaştırılmışlardı. Yasayla dışlandıkları bir alana neden periyodik olarak zorla girmeye çalışıyorlardı?

1500-1800 yılları arasındaki kadın protestosu biçimlerini açıklamanın iki farklı şekli vardı. Bazı bilginler, görünüşe göre kadınların erkekler kadar "özgür" olduklarına inanıyorlar: Onlara göre, özellikle kırsal sanayi işçileri arasında, hem kadınlar hem erkekler için gerçek bir rol esnekliği vardı. Sanayileşme ve kapitalist sistemin gelişi, önceden var olan uyumu bir şekilde bozdu.[5] Bu bakış açısı, kadınların protestolara erkekler kadar bulaştıkları ve tam ortak olarak katıldıkları sonucuna yol açar.

Farklı ve kuşkusuz daha akla yakın bir bakış açısı da şudur: Aile grupları içindeki işbölümü, asimetrikti. Erkeklerin ve kadınların rolleri, "tamamlayıcı"ymış gibi görünmelerine rağmen, hem maddi hem simgesel bakımdan eşitsizdi.[6] Bu görüş doğruysa, o zaman kadınların protestolara katılması, yeni yanıtlar gerektiren yeni soruları gündeme getirir.

Kadın muhalefetinin (silahsız ve şiddet içermeyen) büyüklüğü azımsanmamalıdır. İngiltere, Fransa ve Hollanda'daki çeşitli protes-

tolara ve ayaklanmalara kısa bir bakış, kadınların sivil ve dini otoritelerin buyruklarına değişik ve incelikli direnme yolları hakkında daha iyi bir fikir üretir. İlk önce 1560-1640 arası dönemin İngiliz "asiler"ine bakalım.[7] Küçük bir Katolik kadınlar grubu, herkese bir tek dini dayatmaya çalışan 1559 tarihli Aynılaştırma Yasası'na karşı çıktı ve böylece, sivil ve dini itaat doğmasına direnme ve karşı çıkma kapasitelerini sergilerken, aynı zamanda devlet otoritesinin doğasını ve sınırlarını da açığa çıkardı. Bu kararlı kadınlar yasaya itaat edip, yerleşik kilisenin iradesine boyun eğmeyi reddettiler. Kocalarından faaliyetlerine gem vurmaları istendikten sonra bile, açıkça konuşup eylemlerini savundular. Para cezaları ödemek zorunda kalmalarına ve hatta hapis cezası almalarına rağmen, otoritelere meydan okumanın nihai bedelini genellikle ödemediler: Yirmi yedi erkeğe karşı sadece üç kadın idam edildi; bu durum, kadınların erkeklere nazaran eylemlerinden daha az sorumlu olduklarına dair egemen ilkeyi yansıtır.

Asi kadınlar protestolarını yaparken ellerindeki kaynakları kullandılar. Katolik papazlara barınak sağladılar ve işleri öyle ayarladılar ki, bu gizli konukların varlığından hizmetçilerin ve tacirlerin haberi bile olmadı. Bu önlemlere rağmen yetkililerin durumu fark etmesi durumunda, asi kadınlar düşmanlarını acındırma umuduyla masumluğu, bilgisizliği ve çaresizliği (tümü kadın güçsüzlüğünün biçimleri) gerekçe gösterebilirlerdi. Saldırgan, kararlı ve "kadın" olan bu asiler, geleneksel olarak erkeklere açık bir faaliyet alanında yasaya ve düzene meydan okudular. Açıkça özel alanı şaşırtıcı ölçüde etkili bir savaş silahına dönüştürerek etkili oldular.

Şimdi Temmuz 1750'deki Paris'e dönelim.[8] O ay polis, başkent sokaklarını genç suçlulardan, aylaklardan ve diğer serserilerden temizlemeye karar verdi. Niyet, tutuklananları yeni kana ihtiyaç duyan sömürge yerleşim yerlerine doldurmak üzere Louisiana'ya göndermek olmuş olabilir. Fakat Paris halkı, çocuklarının hiçbir tepkiyle karşılaşılmadan enselenmesine izin vermek niyetinde değildi. 1725'te benzer bir olay üzerine bir başkaldırı olmuştu ve şimdi yine kentin birçok yerinde ciddi çalkantılar patlak vermekteydi. Ayaklanmalar bastırılmadan önce birçok insan ölecek ve birçoğu yaralanacaktı ve üç genç erkek, sokak şiddetine katıldıkları için ölüme mahkûm edildi.

Kadınların bu protestoya katılmış olmaları pek şaşırtıcı değildir. Daha ilginç olanı, Bicêtre ve Fort-l'Evêque hapishaneleri de dahil, Paris'te birkaç yerde tutulan çocuklarını aramaya koyulmalarıdır. Bu kadınlar toplumun işleyiş tarzıyla ilgili bilgilerinden yararlanmaktaydılar. Mahalle içi haberleşme ağları, yerel bağlantılar

ve sosyal mekanizmaya ilişkin genel bilgiyle tutuklamalar ve sonrası hakkında sürekli bilgi edinmekteydiler. *Lieutenant général de police* ve yardımcılarının nerede ve ne zaman devriye gezdiğini bilen kadınlar, güzergâh boyunca mevzilenmekte, resmi arabaları durdurmakta ve arabalarda bulunanlarla tartışmaktaydılar. Çocukları için aldıkları yiyeceklerle birlikte hapishane kapılarına gitmekte, mahkûmlarla konuşmakta ve hatta derslerinden kaygı duymaktaydılar. Bu eylemlerin çeşitliliği, sadece kentin yönetim tarzına ve polisin sosyal alışkanlıklarına aşinalığı değil, ancak olumsuzlama olarak adlandırılabilecek protesto, düşünce ve ifade biçimlerini bulma kapasitesini de gösterir.

Son olarak, dikkatimizi Hollanda'ya ve 1653, 1672 ve 1745 yıllarında gerçekleşen Orange yanlısı ayaklanmalara ve 1782-1787'nin yurtsever isyanına çevirelim.[9] Burada kadınlar, aynı dönemin vergi karşıtı ya da tahıl isyanlarında olduğundan daha kalabalıktılar. Geleneksel komşuluk ve kesimsel topluluklardaki rolleri, siyasal protesto hareketlerinde aktif bir rol almalarına olanak vermekteydi. Yasal olarak kamusal alandan dışlanmalarına rağmen, kamusal işlere ilgisizlik bir yana, kamusal alan içinde "doğal olarak" çalıştılar. Fakat kadınların siyasal protestoya katılımlarının erkek protestocularla ya da otoritelerle eşitliklerinin işareti olduğu sonucunu çıkarmak yanıltıcı olur.

Protestonun Dili, Göstergeleri ve Temsilleri

Kadınlar protestolarını erkeklerden farklı ifade ettiler. Erkekler bunun farkındaydı ve kabul ettiler; fakat bu konuda yargıda da bulundular. Kadınlar çoğunlukla başı çektiler: Başa geçip erkekleri kendilerini izlemeye teşvik ettiler. Erkekler, dünyanın bu şekilde geçici olarak tersyüz olmasına şaşırmıyorlardı. Bağırışlara ve kargaşaya kapılarak kalabalığa karışmaktaydılar. Ön saflardaki kadınların yetkilileri etkileyeceğini ve öncü kadınların, cezalandırılma olasılığı erkeklerden az olduğu için korkacak fazla bir şeyleri olmadığını biliyorlardı. Bu alışılmış hiyerarşiyi yıkma istekliliği, hareketin nihai başarısını garantileyebilirdi. Fakat erkekler bu rol dağılımını kabul ederken, kadın yoldaşlarının davranışını da yargılamaktaydılar. Düzensiz, terbiyesiz ve hatta aşırı davranış saydıkları şeyle ilgili betimlemeleri, hayranlık ile kızgınlığın bir karışımını açığa vurur.

Böylece her biri diğerini yansıtan ve besleyen iki tamamlayıcı sistem, sosyal olarak yapılandırıldı. Bir yanda kadınlar erkeklerle uyum içinde hareket etmekteydiler, fakat davranışlarının aşırı sayıldığını da bilmekteydiler. Diğer yanda erkekler, düalist bir kadın gö-

rüşünden kurtulamazlardı: Kadın iyi, zarif ve gerekliydi, fakat aynı zamanda ikiyüzlü, hilekâr ve şeytanın müttefikiydi de. Bu temalar, kadınların hem melek hem ucube, hem yaşam hem ölüm olarak betimlendiği popüler edebiyatın (Bibliothèque Bleue ya da Mavi Kütüphane denilen) temel malzemesini oluşturmaktaydı.

Kadınların popüler ayaklanmalardaki rolü, ancak, kadınları bazen kapsayan, bazen dışlayan bu ikili sistem bağlamında anlaşılabilir. Simgeler, somut eylemler ve durumlar kadar önemliydi.

Kentsel ve kırsal ev içi ve komşular arası çatışmalar, kendi özgül kipliklerini sergilemekteydi. Mahallelerin, köylerin ve ailelerin, "dış tehlikeler"le başa çıkmak için belli bir iç tutunuma ihtiyaçları vardı ve sonuç, bir tür mekânın, Robert Muchembled'in "ego bölgesi" dediği,[10] kolektif çıkarları erkeklerin zorla, kadınların gözetim ve haberleşme ağlarını çalışır durumda tutarak savundukları bir mekânın yaratılmasıydı. Bir talihsizlikten ötürü bir anlaşmazlık patlak vermişse, kadınlar durumu sakinleştirmek için stratejiler geliştirirken erkekleri siper olarak kullanırlardı. Kadınlar parmak sallar, sorunları gün ışığına çıkarır ve ardından gerilen sinirleri yatıştırırlardı. Bu yerel çatışmalar, kadınların eylem hattının gerisinde kaldıkları toplumsal cinsiyet temelli bir rol farklılaşmasını açığa vurmaktaydı.

Ayaklama eski yasaları sarsmakta ve erkekler ile kadınlar arasında yeni etkileşim biçimlerine itilim vermekteydi. Şans eseri adli kayıtlar, belli bir olayda geçiş anını yakından incelememize olanak verir: Paris'te 14 Temmuz 1725'te kentin fırıncılarına karşı bir ayaklanma patlak verdi. Her şey, Faubourg Saint-Antoine'da kadın bir müşteri ile bir fırıncı arasında çıkan tartışmayla başladı.[11] Desjardins adlı bir kadın, fırıncı Radot'ya, daha o sabah sadece otuz sous olan bir somun ekmeğe otuz dört sous ödemeyi reddetti. Kadın komşularını topladı ve yaklaşık bin sekiz yüz kişilik bir kalabalık, civardaki fırınlara dalıp yağmaladı.

Kavga ilk başladığında, komşular, Radot'nun fırınının birkaç kapı ötesinde oturan bir mobilyacı olan Bay Desjardins'i bulmaya koştular. Bir kadın bir tartışmaya bulaştığında yapılması gereken şey, düzen usulüne uygun olarak yeniden sağlanabilsin diye, o kadının kocasını ya da arkadaşını haberdar etmekti. Desjardins kuşkusuz ne yapacağını biliyordu: Sahneye çıktığında "eve dönmesini istediği [için] karısını azarlamak isterdi". Başka bir ifadeyle, kocanın istediği şey, kamusal çatışmanın son bulması ve koca olarak karısını azarlama hakkının onaylanmasıydı. Fakat çatışmanın mahiyetini yanlış anlamıştı. Kadınlar, sorunun kamusal bir sorun olduğunu ve özel olarak halledilmesi için hiçbir neden bulunmadığını biliyorlardı: Ekme-

ğin fiyatı çok yüksekti ve Bayan Desjardins, protesto hakkını kullanmaktaydı. Kocası "hemen, karısının haksız olmadığını ve suçun fırıncıda olduğunu anlatan yüzden fazla kadın tarafından sarıldı".

Anlaşmazlık, özel bir ağız dalaşı değildi. Ayaklanma ve bunu izleyen fırın yağmaları, kamusal bir adaletsizliğe, yani ekmek fiyatındaki yersiz artışa karşı meşru bir protestoydu.

Bu noktadan itibaren kadınlar, kamusal protestoda geleneksel kadın rolünü, özel çatışmalardaki rollerinin tersi bir rolü üstlendiler: Aile yönetiminde kullanılandan farklı bir ses tonuyla konuşarak, imdat diye bağırdılar ve kalabalığı şiddete teşvik ettiler. Yakındaki fırınlara ilk hücum edenler kadınlardı. Kamusal kimliklerini (her zaman sahip olmadıkları bir kimlik) gösterdiler ve topluluğun temsilcisi haline geldiler. Özel alandan kamusal alana bu ani geçiş sadece olayla ilgili bir anlayışı değil, normalde görmezlikten gelinen kolektif bir kimliği öne çıkarma kararlılığını da açığa vurmaktaydı.

Kadın ve Çocuk

Pek çok tarihçi, çok sayıda genç insanın ayaklanmalarda yer aldığını belirtir. Dönemin demografisi, gençlerin önemli bir rol oynamasını sağlamaktaydı. Çalışma yaşamı gibi ergenlik dönemi de erken gelirdi; fakat evlilik nispeten geç gerçekleşirdi. Bu nedenle "gençler", büyük, elde hazır ve güçlü bir grup oluşturmaktaydı. Topluluğun geleceğini cisimleştiren bu gençler, masumiyetin yanı sıra itibara da sahiptiler.

Sadece delikanlılar değil, küçük çocuklar bile ayaklanmalara katılmaktaydı. Polis memurları, çocukların eşlik ettiği kadınların varlığından sık sık söz eden raporlarında, şiddete başvuran kalabalığın bileşimini kaydetmeye dikkat etmekteydiler. Çocuklar, on altıncı yüzyıl din savaşları sırasında bazı olaylara karışmıştı; fakat kendi başına gruplar halindeydiler ve bu başka bir şeydi. Örneğin 1 Ocak 1589'da Paris'in metresler birliği, başkentte bir çocuk yürüyüşü düzenledi. Yaklaşık 100.000 yürüyüşçü, ellerinde mumlarla Masumlar Mezarlığı'ndan Quartier Latin'deki Eglise Sainte-Geneviève'e kadar yürüdüler. Dahası, dinsel şiddet olayları sırasında, yaralılara saldıran ya da parçalanmış cesetlere yardım eden çocuklar görülmüştü. 1641'in büyük İrlanda isyanında İngilizce broşürler ve sözlü saldırılar, çeteler halinde kırsal alanda dolaşan ve İngiliz düşmanları kırbaçlamak için kırbaç taşıyan İrlandalı çocukların canavarca davranışından söz etmekteydiler.[12]

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde işler değişmişti; çocukların var-

lığı ve davranışı, artık ayrıca yorumlanmamaktaydı. Bununla birlikte, popüler çalkantılarla ilgili betimlemeler, çocuklarıyla birlikte isyanın ön saflarında yer alan kadınlardan sürekli söz ederler. Elbette bunun olası bir açıklaması şöyledir: Kadınlar, ancak çocuklarını birlikte getirmeleri durumunda orada olabilirlerdi. Fakat başka nedenler de olabilir: Çocuklar ekonomik ve kültürel olarak üretken ve dolayısıyla kamusal yaşama erken yaşta aşina olmalarına rağmen, çevreleri onları kendi çocukları olarak bilir, kabul eder ve benimserdi. 1750'de Paris'te çocukların tutuklanmasını izleyen çalkantılar sırasında, sadece ebeveynler değil, ilgili mahallelerin diğer sakinleri de hapishanelere gidip çocukların serbest bırakılmasını istediler. Çocuklar, ailenin ve mahallerin onuruydu. Protestolarda çocukların annelerinin yanında olmaları, aile ile kent arasındaki yerlerinin bir göstergesiydi; yaşamın bir olgusu kadar bir simgeydi de. Bu gençlikle birleşen kadınlık figürü, iki yıkıcı iradeyi, yenilenme ve adaletin sağlanması arzusunu çağrıştıran bir tek imgede birleştirerek, popüler ayaklanmalara ağırlık ve meşruiyet kazandırmaktaydı.

Popüler protesto, kadın ve çocuk aracılığıyla, yıkılanı onarmaya ve belirsizliğine artık katlanılamayan bir geleceği haber vermeye çalışmaktaydı. Kadın ile çocuk birlikte, şimdiden geleceğe geçişi simgelemekteydi: Değişim arzusuna bir çehre kazandırmaktaydılar.

Sözler, Hareketler ve Tutumlar

İsyankâr davranışı çözümlemek zordur. Öfkenin, kızgınlığın ve şiddetin bir gramere ve birden fazla mantığa sahip olduğu çeşitli özgül eylem biçimlerini kapsar. Olaya katılan erkekler ve kadınlar, deyim yerindeyse, farklı roller oynayabilmelerine rağmen, kalabalık, bu mantıklar aracılığıyla, bazen yapılanın anlamını keşfederler. Ortak bir dava uğruna hareket etseler de, katılanlar kendilerini farklı görürler ve birbirlerinin eylemlerine karşılık verirler. Erkek bakışı, kuşkusuz, eylemin seyrini etkilerdi; kadınların dili ve hareketleri, kendi imgelerinin bir ürünü olduğu kadar, kadınların bir yaratısıydı da.

Daha geniş, daha simgesel ayaklanmalar kadar, bir köyün, mahallenin ya da işkolunun yaşamını kısa süreli bozan sayısız kasılmadan da biliyoruz ki, kadınların hengâmeye katılma konusunda hiçbir çekinceleri yoktu. Polis kayıtları ve vakanüvislerin anlatımları sadece kadınların gözü pekliğinden değil, mizahından ve neşesinden de söz ederler. Örneğin, François Métra'nın 1775 un savaşıyla ilgili mektubu, ayaklanmanın "esas olarak kadınlar arasında" patlak verdiğinden söz eder ve daha sonra şu gözlemde bulunur: "Yağmacılar

sokak hamalları ve diğer sıradan insanlardı ve oldukça neşeli görünüyorlardı."[13] Geç on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar kırsal huzursuzluklarda da neşe epeyce göze çarpmaktaydı ve o zamanın anıları, özellikle kadınların elitleri korkutup taleplerini dinleterek bir zafer kazanacak kadar işleri karıştırmaları durumunda, uzun süre devam etmekteydi.

Kadınlar sadece neşeli değillerdi; aktif bir biçimde protestoyu teşvik eder ve başkalarını başkaldırmaya kışkırtırlardı. Erkekleri yüreklendirmek için sözcüklerden yararlanırlardı: İmge, beylik bir şey haline geldi. Korkunç bağırışlar ve çığlıklar bir isyanın başladığını duyururdu. Ve kadınların sözleri, sık sık suçlandığı gibi salt hakaret ya da anlamsız sesler olmaktan çok öte, anlamlarıyla erkekleri ilerlemek zorunda bırakan cümleler biçimini alırdı. Kadınların ağzından çıkan ölüme özendirmeler, krala karşı haykırışlar ve yetkililere karşı kanlı tehditler duymak alışılmadık olmasa da, sözlerinin çoğu salt sözel şiddetin ötesinde sosyal eleştiriye yönelikti. Kadınlar, topluluğu çatışmaya sürükleyen konuların üzerine atlarlardı. Birkaç sözle adaletsizliği açıklar, hasımın adını koyar ve aşağılanma duygularına ses verirlerdi. Örneğin sadece normal ekmek fiyatına işaret etmez, hem çalışmak hem çocuk büyütmek zorunda kalmanın kadınlar için ne kadar zor olduğundan da yakınırlardı. Temmuz 1750'de bir kadın, penceresinden şöyle bağırıyordu: "Bu ne terbiyesizlik; kadınlar sokaklarda sebze satmaya gidiyor, onlar [yetkililer] kimse yokken gelip çocuklarını topluyor!"[14] Kadınlar konuşkandı, sosyal açıklamalar önerirlerdi ve hem düşünce, hem eylemle protestoya katkıda bulunurlardı.

Elleri boş çatışmaya giden kadınların, atmak ya da erkek arkadaşlarının eline vermek için taş bulma sorunları yoktu. Tehlike çanları çalar ve tahıl yüklü vagonları sabote ederlerdi. Bazen eteklerinin altına bıçak ya da sopa saklarlardı ve yetkililer belirir belirmez, bu silahlar gizlendikleri yerlere geri dönebilirdi. Kadın asiler arı kovanlarına ya da böcek bulutlarına benzetilirlerdi; grubun ayrık özelliklerine ve cinsel karakteristiklerine dikkat çeken ve sürekli tekrarlanan imgeler. Gayret, kolektif şevk ve düşmanın kararlılığını kıracak noktaya kadar tekrarlanan eylemler, kadın topluluğunu karşı konulması zor, güçlü ve birleşik bir güç haline getirmekteydi. Kadın protestocu, arı gibi ölümüne çalışırdı ve bir arı kümesi gibi sürekli vızıldardı: Yine kadim çifti, ağırbaşlı kadın ve çılgın kadın-şeytanı fark ederiz.

Nasıl ki arı kovanlarının bir kraliçesi varsa, kadın grupları da, çoğunlukla içlerinden biri, olasılıkla karizmatik ya da buyurgan bir şahsiyet, komşuları arasında saygı gören bir kadın tarafından yöne-

tilirdi. Bu liderlerden bazılarına lakap ya da *noms de guerre* takılır ya da kendileri benimserdi; *la capitaine*, 1721'de kraliyet projelerinde çalıştırılan inşaat işçilerine karşı toplanan bir kalabalığı konuşma yapan bir taverna işleticisi gibi.[15] Bazıları adlarını peri masallarından ya da soyluluk unvanlarından alırdı; *la princesse*, 1775'te Paris'teki çalkantılarda başı çeken kırk üç yaşında, canlı ve aktif bir işçi kadın gibi. Bu kadın tutuklandıktan sonra, kalabalığın taleplerinin konusu haline geldi: "Onu bize bırakın, onu bize bırakın, o bizim prensesimizdir."[16] Amazon, kaptan, prenses gibi saygı ifade eden unvanlar, bir grubu yönetme, gücünü gösterme, erkek ve askeri hiyerarşiye katılma gerçek arzusunu gösterir. Kadın gruplarının *cahiers de doléances*'ının (şikâyet sicilleri) ve 1789'da devrimci kadınların manifestolarının açıkça gösterdiği gibi, silah kuşanmak aslında erkek işlevlerinden biriydi.

Erkeklerin yaptığı gibi savaşa gitmek, erkekler gibi hemen başkaldırmak, karşı cins gibi giyinmek, popüler protestonun geleneksel biçimlerinden biriydi. İngiltere, Almanya ve Hollanda'da kadınlar kolayca erkek giysileri giymekteydiler.[17] Sadece ayaklanmalar sırasında değil; ekonomik sıkıntılar nedeniyle yollara düşmek zorunda kaldıkları ya da karşı cins gibi giyinmenin pratik anlamın yanı sıra simgesel anlama da sahip olduğu hırsız çetelerine katılarak suça başvurdukları zor zamanlar da karşı cins gibi giyinirlerdi. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Hollanda'daki kara ve deniz savaşlarında, siyasal çalkantılarda yer aldıklarında olduğu gibi, yurtsever nedenlerle de erkekler gibi giyinirlerdi. Polis tarafından giysileri konusunda sorgulandıklarında, gururla yanıt verir ve uzun bir kahraman kadınlar geleneğinden esinlendiklerini iddia ederlerdi.

Erkekler de, isyancı kalabalıklara karışmadan önce, cezadan kurtulma umuduyla kadınlar gibi giyinirlerdi. Fakat her iki cinsin karşı cins gibi giyinmesinin daha derin nedenleri vardı.[18] Her cins, diğerinden bir şeyler kazanırdı: Bir kadın gibi giyinen erkek şeytanları savuşturup hadım edilmekten sakınırken, münasebetsiz kadın olağanüstü edimlerde bulunma, sıkıntısız kamusal alana girme yeteneği kazanırdı. Bu yüzden karşı cins gibi giyinme düzensizlik yaratmaz ya da değerler sistemini bozmaz, aksine eski değerleri incelikli bir biçimde yıkan gerekli yenilikleri sürekli devreye sokarak bu sistemleri yeniden üretirdi. İlk bakışta eşitlikçi ve karşılıklı gibi görünen bu modele de çelişki ve eşitsizlik musallat olmaktaydı: Bir kadının dış görüntüsünü benimseyen ve onun davranışlarını taklit eden erkek, geleneksel kadın rolünün yabani ve disiplinsiz sayılan yanlarını üstlenirdi. Bu avantajdan yararlanan erkek, topluluğun sürekli varlığı ve refahı uğruna sosyal adaletsizliği lanetlerdi. Erkek-

ler bu yolla kadınların gücünü gösterirlerdi; fakat bu gücün sadece karanlık ve tiksinti duyulan yanını, kadının şehvet düşkünü ve ölçüsüz doğasını, sakin zamanlarda bayağı diye vazgeçilen ve değersiz diye bir tarafa atılan yanını. Bir kadın gibi giyinen erkek, sahteliğini açığa vurmaktan çok bir mite bürünürdü.

Kadınlar sadece erkeklere karışmadılar, diğer kadınlarla da savaştılar. Dinsel ve sosyal çatışmalarda kız kardeşler birbirleriyle acımasızca ve durmadan savaştılar. Erken modern kilise bölgelerini, köyleri ve pazaryerlerini sarsan yerel çatışmalarda kadınlar arası şiddet nadiren ölümcüldü; fakat ayaklanma ve ayaklanmaya eşlik eden kolektif zorbalık kadınları daha güçlü eylem türlerine yöneltti ve çok daha güçlü bir düşmanı yok etme arzusunu kamçıladı. Örneğin on altıncı yüzyılın dinsel şiddeti çok daha azgıncaydı; çünkü her iki taraf da, düşmanların cemaatlerine bulaştırdığı kirlenmeden kurtulmak istiyordu. Ne pahasına olursa olsun ve dozu sürekli artan dramatik hareketlerle ve tutumlarla "doğru" öğreti savunulmalı, yanlış öğreti reddedilmeliydi. Şiddet sadece ilahi adaletin aracı değil, bir tarafı karşı tarafın başını çektiği cehennemden gelen güçlerden kurtaran arınmanın aracıydı da. Tanrının adına yapıldığı için katliamlar, suçluluk duyulmadan gerçekleştirildi ve hareketlerin amacı, sapkın ya da dinsel düşmanın insan değil, ucube olduğunu göstermek olduğu için çok daha acımasızdı. Protestanlar ve Katolikler farklı davrandılar; çünkü yaptıkları işler genel olarak kutsal kitap ve ayin repertuvarından ödünç alınmakta ve her dinin vücuda, ölüme ve ölümden sonra vücuda yönelik tutumunu yansıtmaktaydı.[19] Hem erkeklerin, hem kadınların şiddeti aşırıydı; çünkü, bu şiddet her cemaatin en temel değerlerinden kaynaklanmaktaydı. Eğer kadınlar bu çatışmalarda anlamlı bir rol oynadılar, hatta diğer kadınlara karşı savaşa katıldılarsa, bunun nedeni, kadınların her cemaat içinde yaşam ile ölüm arasında belli bir bağlantı yaratma ve yok etme merkezi alanı, doğa güçlerinin ve kutsal olanın yeniden üretildiği cismani mekân olarak ayrıcalıklı bir yer işgal etmeleriydi.

Şiddet içeren protestonun dinsel olmayan nedenlerden (yüksek vergiler, kıtlık ve benzeri) kaynaklandığı sonraki yüzyıllarda, kadınlar diğer kadınları daha fazla koruma eğiliminde değillerdi. Yoksullar, kendilerinden daha zengin olanlarla savaşmakta, şiddetleri sıkıntıdan beslenmekte ve en küçük ayrıcalık görüntüsüne yönelmekteydi. Bu yüzden Ile-de-France'ın tahıl ayaklanmalarında ve uzun on sekizinci yüzyılın kentsel ayaklanmalarında kadınlar –özellikle fırıncı kadınlar ya da kocalarının dükkânlarında çalışan usta fırıncıların karıları– nispeten kollanan bir sosyal grubu temsil ettikleri için saldırıların, hatta cinayetlerin hedefi oldular. Bu yüzden 1775 Paris ayak-

lanmalarında bazı özgül meslek gruplarına mensup kadınlar, iddiaya göre hileli iş yaptıkları, fiyatlarla oynadıkları ve daha az şanslı olanların açlığından kazanç sağladıkları için, diğer kadınların saldırılarına uğradılar.[20] Kadınlar arasında birlik ve bölünme, bir madalyonun iki yüzüydü. Kendi cemaatlerine verilen zararlara tepki gösterirken, terbiyesizlikle, adaletsizlikle ya da dinsizlikle ittifak kurmuş gibi görünen kadınlara karşı önlem almakta tereddüt etmediler.

Zamanın öyküleri ve –tümü erkekler tarafından yazılan– vakayinameleri kadın asileri azgın, acımasız ve kana susamış olarak betimler. Barbarlık, bir ölüm festivali görüntüsü, olasılıkla erkekler tarafından kökten yabancı ötekiye, yani kadına, çocuk, kötülük ve felaket doğuran kadına yamanacak kadar aynı zamanda hem iğrenç hem büyüleyici miydi? Erkek belleğinin olası abartmalarına rağmen, bu acımasızlığın bir açıklamasını vermeye çalışmalıyız. Kan akmasına neden olmak, silah taşımaları ya da öldürmeleri yasaklanan kadınlar için en büyük günahtı. Adli, sivil ve siyasal karar alma süreçlerinden dışlanan kadınlar, isyan koşullarıyla bir anda kendilerini yetki sahibi durumda buldular: Karar verme yetkisi, kan akıtma yetkisi kısa bir süre onlarındı. Burada hareket etme kapasiteleri, dolayısıyla siyasal kapasiteleri en fazlaydı. Rolleri bütün cemaat tarafından ne kadar fazla kabul edilir ve ne kadar fazla onaylanırsa, o kadar acımasızlaşabiliyorlardı. Oyuncular ve izleyiciler birbirlerini etkilemekteydi: Algı eylemi, eylem algıyı şekillendirmekteydi ve daha fazla şiddetti kışkırtmaktaydı.

Kadınların kan dökmesinin, simgesel düzeyde köklü bir dönüştürücü anlamı olmuş olabilir. Tam nedeni hakkında birbirleriyle çekişen birçok teori var olmasına rağmen, kadının vücudundan her ay kan akmaktaydı. Her ay akan kan erkeğin düşmanıydı. Kadın vücudunun kirliliğinin bir işareti olan bu kanama, erkeğin arzuladığı rahme ulaşmasını periyodik olarak engellemekteydi. Havva'nın ilk günahının bir simgesi olarak, hem bir lanet, hem bir güçtü. Masallarda ve atasözlerinde suçlu bir yaranın işareti olarak sürekli yerilen âdet kanaması, kadının doğal suç ortağı, kadının sinsi düşmanı haline geldi. Âdet kanamasının nedeniyle ilgili bilgisizlik ile doğası üzerine âlimane açıklamalar arasında kalan kadın, âdet kanaması tabusunu içselleştirdi ve bunu her ay acı ve korku içinde yaşadı. Belki de, iyi bir dava ve cemaati arındırma uğruna akan kandan büyülenmekteydi. O halde, isyanın ortasında ve adaleti geri getirme ya da reddedilen bir Tanrıya inancı doğrulama arzusuyla hareket eden kadın düşmanlarının kanını akıttığında, normalde dışlandığı bir kanlı sağaltım ayinine, iliklerinde ihtiyacını hissettiği bir ayine katılmıyor muydu? Onun eliyle akan kan, kendi kanı olmasa da,

meşrulaşmaktaydı. Düşmanın akıtılan kanı, onun âdet kanamasından esirgenen bir arılık yaratmaktaydı. Burada onun lekesinin telafisi vardı, siyasal sahnede bulunmayışının bir boyutunu oluşturduğu boşluğu dolduran bir şey vardı.

Aşırılık İddiaları

Daha birkaç yıl önce bilginlerin savundukları şeyin aksine, erken modern Avrupa'nın kırsal ve kentsel ayaklanmalarında kadınların varlığı o kadar açıktır ki, o zaman ve şimdi konuyla ilgili yazı yazanların şaşkın tonu hakkında soruları gündeme getirir. Açıkça, bu patırtılı olaylara kadınların katılmasında olağanüstü bir şey yoktu. Kadın asilerin betimlenmesinde söz konusu olan ayrıntılı simgesel koda rağmen, konunun bütünü bir tartışma konusu değildir. Gerçekten de, isyanda kadınların rolünü inceleyen herhangi birine, sadece kadınların katılmaması şaşırtıcı gelirdi. Bu yüzden isyan tehlikesi baş gösterdiğinde kadınların bulunmamasının nedenini sormak, tarihyazımının önüne yeni sorular getirir ve eril ile dişil arasındaki ilişkilere yeni bir ışık tutabilirdi.

Bu yeni soruları sormak için henüz biraz erken olabilir; fakat en azından, kadınların bulaştıkları sıradan sürecin başkaları tarafından nasıl olağanüstü, bu kadınların davranışını olduğundan daha gaddar görünmesini sağlayan bir süreç olarak görüldüğünü anlamaya çalışabiliriz. Bu konuda, kısaca ana hatları çizilen birkaç noktaya değinmek istiyorum.

1. Kadınlar şiddet içeren protestoya katıldıklarında, bunu çeşitli rollerle ve sosyal olarak kabul edilen kılıklar altında yaptılar. Çocuklu anneler olarak isyanın ön saflarına hareket ettiler. Kışkırtıcılar olarak, pencerelerden ve kapı önlerinden başkalarını teşvik ettiler. Bir grubun üyeleri olarak, arkadaşlarına destek verdiler. İlgili taraflar olarak, yetkililerle konuştular ve onlarla pazarlık yaptılar. Öfkeli olduklarında, kadın da olsalar düşman saydıklarına saldırdılar. Kendi davalarının adaletinden emin ve zaferini görmeye kararlı olan bu kadınlar, gözlerini kırpmadan kan döktüler.

Bütün bu roller, erkekler ve efsane tarafından kadınlara atfedilen diğer rollerle birlikte, adaletsizliğin ve isyanın kamçıladığı tutkuların harekete geçirdiği bir kızgınlık durumunda kadınlar tarafından oynandı. Kadınlar, geçici bir kolektif kimlik oluşturmak için gerekli enerjiyi kalabalıktan alarak, kendilerinde var olan ve onlar hakkında söylenenlerden yararlandılar. Sakin günlerde, günlük yaşamın tekdüzeliği içinde kadınların erdemleri ve kötülükleri, en ince ayrın-

tısına kadar enine boyuna incelendi ve sonuç olarak, kadının bir yarar kaynağı, fakat bir korku ve tiksinti nedeni de olduğu söylendi. İsyan kadınları bir araya getirmekle, onları özdeş, yine de farklı olarak oluşturmaktaydı. Eylemde kendilerini tanımlama, tutum alma ve hareket etme gücü kazanmaktaydılar.

2. Eril bakış tarafından yüreklendirilen kadınlar, bu bakış tarafından kısıtlandılar da (doğadışlaştırılmak bir yana). Anlam ile anlam abartısı arasında kalan kadınlar, özellikle geleneksel siyasal dili kullanmaktan mahrum olmalarından ötürü sözlerinin ve hareketlerinin rasyonellik dışına çekildiğini bildikleri için, bu durumun onları eylemlerini kolektif çılgınlık ve histeri temsillerine uydurmak zorunda bıraktığının farkındaydılar. On sekizinci yüzyılda ve özellikle Fransız Devrimi sırasında bazı kadınlar, çeşitli yerlerde, en başta da kadınların "ereklerin sürekli hayranlık ve küçümseme nesneleri" olarak nefessiz kalma duygusundan söz ettikleri *cahiers de doléances*'ta tartışılan bu sorunun farkındaydılar.[21]

Ne var ki, hayranlık ile küçümseme arasında yoksunluktan başka hiçbir şeye yer yoktu ve kadınların harekete geçmelerini, savaşmalarını, başkaldırmalarını ve olayların merkezinde kamusal bir rol istemelerini sağlayan şey, bu yoksunluktu.

Tuhaf bir biçimde giriştikleri her eylem, çılgın imajlarını yok etmek yerine güçlendirdi. Yine de her olayda, eski ile yeni arasında bir şeyler değişti, kentte ve cemaat ilişkilerinde yeni bir şey yaratıldı.

3. "Her yanda siyasetin uğultusu vardır"[22] ve geç on sekizinci yüzyıl, kadınlar en modern vurgularla eşitliğe, çalışmaya ve eğitime çağrılırken bu uğultuya ifade kazandırmanın yollarını buldu.

Ayaklanmaların görünür katılımcıları olarak kadınlar, sık sık aşırıcılıkla suçlandılar. Herkesin onlara baktığı ve başkalarının titiz incelemesi altında erdemlerinin sürekli şeytani kötülüklere dönüştürüldüğü dar bir alanda hareket ettiler. Erkeğin meyvesini ve arzusunu aynı yerde taşıyan kadın mutlak aşırılıkla özdeşleştiği için, bu kadının kaderiydi.

4. Fırtına dindiğinde, sükûnet geri gelirdi. Ayaklanma, arkasında ölüler ve yaralılar bırakarak biterdi. Hukuk ve düzen geri gelecekti. Baştan çıkarmakla suçlanan bazı asiler aleni işkenceye ve kalabalığın nefretine maruz bırakılırdı. Polis, isyan edenleri ibret olsun diye cezalandırmanın önemli olduğunu ve insanlara, talepleri meşru olduğunda bile kendi kaderlerini belirlemelerine izin verilmemesi gerektiğini söyleyecekti. Ekmeğin fiyatı, sükûnet sağlanınca düşecekti. İsyandan geriye anı dışında hiçbir şey kalmayacaktı; bir sonraki ayaklanmaya kadar ve tutuklanacak kadar şanssız olanların, gençliklerinde kendilerine bu tür şeyleri kaçırmamak gerektiği öğ-

retilmediği için "isyan"ı görmek amacıyla orada bulunan masum izleyici olduklarını söyleyecekleri bir sonraki isyana kadar.

Erkekler işlerine geri döner ve düzenli faaliyetlerine yeniden başlardı. Kimse bir şey sormazdı. Basitçe kentteki yerlerine geri dönerlerdi. Kadınlar da aynı şeyi yapardı; fakąt onlarınki farklıydı, çünkü isyanda geçici olarak üstlendikleri rollerden farklı olarak, yurttaşlıkla ilgili ya da siyasal hiçbir bileşeni olmayan göreneksel rollerine geri dönerlerdi.

Bu günlük rutine geri dönüşün nasıl bir şey olduğunu bilmek zordur. Belki kadınlar katılmaktan onur duymaktaydılar. Belki, sondan birinciye ve tekrar sona gittikleri bir düzeni kabul etmekteydiler. Belki farklı bireyler farklı biçimlerde tepki gösterdi. Kimse bilmiyor. Her isyanın geleneksel konsensusu sürdürürken şeyleri dönüştürdüğünü tahmin edebiliriz (bu, gereğinden fazla doğrusal bir tarih görüşü olmasına rağmen). Bu, çok doyurucu bir açıklama değil. Bu konuda, kriz sonraları üzerinde, 1500-1800 yılları arasındaki krizleri büyük ölçüde tekrarlı ve çok "devrimci" değilmiş gibi görünse de, bazen değişimi hızlandıran fark edilmez kopuşlar üzerinde düşünmek gerekir (1914-1918 gibi, daha yakın dönemler için yapıldığı gibi).

Kadınların isyanlarda aşırı davrandıkları söylense de, isyan bitince erkeklerine geri dönmekte ve buna çok az insan şaşırmaktaydı. Kadınların kendi zamanlarının büyük sosyal hareketlerinde yer almış olmaları olgusunun yakın zamana kadar unutulduğunu vurgulamak gerekir. Buna tepki olarak, kadınlar ve asi faaliyetleri, bazen günlük bağlamından yalıtma ve çağdaş temsiller bakımından görme pahasına ayrı ele alınmaktadır. Bunu yapmakla tarihçiler (erkek ve kadın), mitik bir dizginsiz kahraman olarak kadın imgesinin biçimlenmesine farkında olmadan katkıda bulunmaktadırlar. Aleni olanı, yani erkeklerin ve kadınların ortaklaşa imal ettikleri tarihi –tam da, Baudelaire'in ifadesiyle, "gözleri, dürüstlüğünden ötürü şaşırtıcı" olan tarihi– düşünememekten ortaya çıkan budur.[23]



dört

Kadınların Sesi

Hameln'li Glückel, Yahudi Tüccar Kadın

Natalie Zemon Davis

HAMBURG'UN YAHUDİ CEMAATİNDE doğan Hameln'li Glückel (1646-1724) genç Chaim Hamel'le evlendi ve on dört çocuk dünyaya getirdi; çocukların çoğu hayatta kalıp evlendi ve çocuk sahibi oldu. Bütün Almanya'daki panayırları dolaşan kocası sağken, işlerinde ona yardım ederdi. Kocasının 1689'da ölümünden sonra Glückel, geri kalan çocuklarını Orta Avrupa'daki Yahudilerle evlendirdi; inci ve diğer mallar satarak, borç para vererek ve büyük oğullarıyla birlikte panayırlara katılarak aile işini kendi başına sürdürdü. Chaim'in ölümünü izleyen yoğun "melankoli" (kendisinin deyimiyle) halinde anılarını Yiddiş diliyle yazdı. Bu anılarda yıllarca dul kaldıktan sonra tekrar evlenmeye neden karar verdiğini anlatır. Evliliğinden kısa süre sonra, Metz'li zengin bir Yahudi banker olan Hirsch Levy iflas etti. Aşağıdaki pasaj, Yahudi bir kadının dinsel duyarlılığından, bir ebeveyn olarak kendisiyle ilgili duygusundan ve geçmişini yapılandırma tarzından bize bir şeyler gösterir.

> Bütün Almanya'nın en ünlü erkekleriyle evlilikler önüme serildi; fakat Allah selamet versin, kocamdan bana kalanla geçinebildiğim sürece, yeniden evlenmek aklımın ucundan geçmedi. Birçok günahımı gören Tanrı, önerilen evliliklerden birine razı olup çocuklarımla birlikte sahiden şansa kavuşmamı ve yaşlılığımda rahat etmemi istemedi. Rabbim öylesini uygun görmedi ve günahlarımdan ötürü şimdi anlatacağım evliliğe ikna oldum. Yine de, her şeye rağmen, bir günahkâr olarak hak ettiğimden fazla merhamet gösteren Yaratanıma minnettarım. Doğrusu, Tanrı için bunun bir mazeret olmadığını bilmeme rağmen, sıkıntılarımdan ve yabancı bir ülkede geçici ikametgâhımdan ötürü yapmam gerektiği gibi oruçla ve diğer kefaretlerle günahlarımın bedelini ödeyemesem de, minnettar olmalıyım. Bu nedenle bunu titreyen bir elle ve sıcak, acı gözyaşlarıyla yazıyorum; zira

Tüm yüreğinle ve tüm ruhunla Tanrıya hizmet edeceksin diye yazılmıştır. Her şeye kadir Tanrıdan dileğim sadece O'na hizmet edeyim –ve kirli elbiselerle O'nun karşısına çıkmayayım– diye bana güç versin; zira "Babaların Etiği"nde denildiği gibi: *Ölmeden bir gün önce tövbe et.* Ölüm gününü bilmediğimize göre, her gün tövbe etmeliyiz. Kendim için zayıf bir mazeretim olsa da, bunu yapmalıyım: Babasız çocuklarımı bir yere yerleştirdikten sonra Kutsal Topraklar'a gideceğimi düşünmüştüm.

Bunu yapabilirdim, özellikle oğlum Moses nişanlanınca ve sadece küçük kızım Miriam'a bakmak zorunda kaldığımda. O halde ben, bir günahkâr, yeniden evlenemezdim; önce Miriam'ın düğününü görür ve ardından iyi, dindar bir Yahudi kadına yakışanı yapardım. Bu fani dünyadan vazgeçer ve Kutsal Topraklar'a gidip orada yaşardım, İsrail'in gerçek bir kızı. Orada çocuklarım ve dostlarımla ilgili tüm üzüntüler ve kaygılar ve dünyanın beyhudeliği beni rahatsız etmez ve bütün kalbimle Tanrıya hizmet ederdim. Fakat Rabbim beni başka düşüncelere ve bundan daha az değerli bir karara yöneltti.

Devam edelim. Moses'in düğününe gidemeden bir yıl geçti. Bu arada çocuklarım yüzünden başıma her türlü sıkıntı ve talihsizlik geldi ve bana pahalıya mal oldu. Fakat bunu yazmaya gerek yok: Onlar benim çocuklarım ve onları bağışlıyorum. Çocuklarım yüzünden servetim gittikçe azaldı. İşim büyüktü; zira hem Yahudilerin, hem Yahudi olmayanların nezdinde büyük itibarım vardı. Başımı belaya soktum: Yazın sıcağında ve kışın karında panayırlara gittim ve bütün gün boyunca dükkânımda durdum ve başkalarının sandığından daha az şeye sahip olmama rağmen, her zaman saygı görmek ve Tanrı korusun, çocuklarıma bağımlı olmamak, başka birisinin masasında oturmamak istedim. Tanrı korusun, benim yüzümden günah işlemeleri durumunda, çocuklarımla birlikte olmak yabancılarla birlikte olmaktan daha kötü olurdu.

Artık uzun gezilerin ve kasabaları dolaşmanın gerginliğine dayanamayacağımı anlamaya başladım. Mallarımın ya da önemli borçlarımın kaybolmasından ve Tanrı korusun, iflas edeceğimden korkuyordum; bu durumda bana güvenenler benim yüzümden zarar edeceklerdi, dolayısıyla beni, çocuklarımı ve toprağı bol olsun aziz kocamı utandıracaklardı. Sonra bu kadar iyi evlilik teklifini ve yaşlılığımda

zengin ve saygın bir yaşam sürme ve belki de aynı zamanda çocuklarıma yardım etme şansını kaçırdığıma üzülmeye başladım. Fakat pişmanlık artık işe yaramıyor: Artık çok geç. Tanrı istemedi ve kötü talih kafama başka bir şey soktu.

5459 [1698-99] yılıydı, daha önce sözünü ettiğim oğlum Moses'in düğününün ertelendiği zamandı; damadım Metz'li Moses Krumbach'tan Sivan 5459 [Haziran 1699] tarihli bir mektup aldım, Reb Hirsch Levy'nin dul kaldığından söz etmekteydi. Onu iyi, namuslu bir Yahudi, Talmud konusunda çok bilgili, büyük servete ve muhteşem bir aileye sahip diye yüceltiyordu. Kısaca, övüyordu ve tüm anlatılanlara göre yazdıkları doğruydu. Fakat insan gözleriyle görür; Tanrı ise kalbe bakar.

Bu mektup, dertlerimi düşünürken bana ulaştı. O sırada elli dört yaşındaydım ve çocuklarım yüzünden birçok kaygıya katlanmıştım. Durum damadımın anlattığı gibi olsaydı, yaşlılığımda Metz'de zahit bir cemaate katılabilirdim ve yaşamımın geri kalan kısmını huzur içinde geçirebilir ve ruhumun iyiliğine bakabilirdim. Çocuklarımın benim iyiliğime olmayan bir şeyi bana önermeyeceklerine de güveniyordum. Bu yüzden damadıma cevaben şunları yazdım: "On bir yıldır dulum ve yeniden evlenme niyetim yoktu. Herkes bilir ki, isteseydim, Almanya'daki en büyük ve en ünlü evliliklerden birini yapabilirdim. Yine de, beni bu kadar teşvik ettiğin için, kızım Esther de aynı şeyi öneriyorsa, bu evliliği kabul edeceğim." Bunun üzerine Esther, zavallı şey, bildiği ve gördüğü kadarıyla bana yazdı. Drahoma konusunda fazla sorun yoktu. Kocama gücümün yettiği kadarını verecektim ve o, önce benim ölmem durumunda, vârislerimin drahomayı geri almasına; onun önce ölmesi durumunda, benim 1.500 reichstaller'lik drahomam dışında, bana 500 reichstaler bırakmaya razıydı. Kızım Miriam o sırada on bir yaşında bir çocuktu ve evleninceye kadar ona bakmayı üstlendi. Daha fazla param olsaydı onu da verirdim; zira paramın, hiçbir yerde bu adamın yanında olduğundan daha güvende olmayacağını düşünüyordum. Bunun, kızım Miriam'ın yararına da olacağını düşündüm; tümünü faizle borç verdiği parasından harcamak zorunda kalmayacaktı. Üstelik, bu adamın iş dünyasında iyi bir ünü vardı: Sonuç olarak çocuklarımın ne kadar yararına olabileceğini kim bilirdi? Fakat adamın kalbinde birçok düşünce vardır ve göklere hükmeden O, gülüyor.

Ne yazık ki, Tanrı benim düşüncelerime ve planlarıma gülmekteydi ve günahlarımın bedelini bana ödetmeye çoktan karar vermişti. Tekrar evlenmeyi düşünmemeliydim; zira başka bir Chaim Hamel'le karşılaşmayı umamazdım. İyi ya da kötü, çocuklarımla birlikte kalmalıydım ve her şeyi Tanrının isteği saymalıydım; önce babasız Miriam'ımı evlendirmeli ve daha sonra, karar vermiş olduğum gibi, son günlerimi Kutsal Topraklar'da geçirmeliydim.

Yine de, olan oldu ve değiştirilemez. Şimdi Rabbimden sadece çocuklarımın iyiliğini dilemeliyim. Bana gelince, O'ndan her şeyi sevgiyle alıyorum. Adil Tanrım, şimdiye kadar olduğu gibi bana sabır versin. . . .[1]

Anne-Françoise Cornet, Parisli Zanaatçı

Arlette Farge

TEMMUZ 1750: PARİS'TE, SOKAKLARI sokak çocuklarından temizleme emri alan aşırı gayretli polis çok sayıda çocuğu tutuklayınca bir isyan başlar. Öfkeli erkekler ve kadınlar durumu protesto etmek üzere başkaldırır; bazıları bu misyonu yerine getiren polise saldırırken, bazıları yakınlardaki hapishanelerde çocuklarını arar.

Usta bir saatçinin karısı olan Anne-Françoise Cornet'nin yeminli ifadesi aşağıdadır. Tutuklanan oğlunu geri istemeden önceki bekleme sürecindeki günlerinin kesin bir anlatımını verir. Bu zaman zarfında durmadan görevlileri ziyaret eder, oğlunun yerini saptama umuduyla resmi dünyayla ilgili kıt bilgisinden yararlanır.

Yeminli ifade, asaletiyle, büyük acılar içindeki bir kadının kararlılığının kanıtı olmasıyla ve her şeyden önce, polis memurlarıyla görüşmek için sosyal bilgiyi şaşırtıcı bir biçimde kullanmasıyla dikkate değerdir. Anne-Françoise Cornet, kendi zamanının tipik bir zanaatçısıydı. Olayları etkilemek istiyordu ve yetkililerle görüşmekten çekinmiyordu. Onu eşit kabul etmek istemeyen polislerin ve diğer memurların aldatabileceği biri olmadığını gösterir. Onu yurttaşlık ve siyasal bakımdan sorumlu, tarihin bir öznesi olarak görürüz.

İşte kırk dört yaşında, Royale Caddesi'nde oturan usta saatçi Pierre Millard'ın karısı Anne-Françoise Cornet'nin sözleri:

> Şamatalara gelince, o hiçbir şey görmedi ve hiçbir şey bilmiyor. Çocukların kaçırılmasına gelince, eylülün sonlarına doğru bir pazar günü, Saint-Denis de la Chastre'da bir saatçiyle birlikte yaşayan çocuklarından birini ziyaret ettikten sonra eve dönerken, kendi mahallesinin çocuklarından oluşan bir kalabalık gördü; oğlunun tutuklandığını ve Grand Châtelet'de olduğunu söylediler. Hemen oraya gitti ve ağlayan çocuğunu mahkemede buldu; çocuk, Palas Royale'deki atlı heykelin basamaklarında mahalleden iki çocukla birlikte oyun oynarken kendisini tutuklayanın Bruxelles oldu-

ğunu anlattı. Çocuklardan birinin adı Lucas'dır ve gözaltında bulunan bir adamın oğludur; diğeri, Toussaint, ev temizliğine giden ve yama yapan dul bir kadının oğludur. Kocası durumu anlamasın diye hemen eve döndü, fakat biliyordu. Akşam sekiz ile dokuz arasında, Müfettiş Bruxelles'in *hôtel* de Nicolaï yolunda olacağı söylendi ve aceleyle onu görmeye gitti. Onu geçitte buldu, çocuğunu geri vermesini istedi ve para cezası ödemeyi teklif etti. Müfettiş, henüz zamanı gelmediğini, artık görevi başında olmadığını ve iki gün ayrı dururlarsa, ne kendisinin ne çocuğunun ölmeyeceğini söyledi. Daha sonra, müfettişin saat onda şarap tüccarı Sieur Tobary ile yemek yiyeceğini öğrendi ve oraya gidip, çocuğunun geri verilmesi için ona yalvardı. Bruxelles, sabırlı olması gerektiğini, çocuğundan uzun süre ayrı kalmayacağını söyledi. Ertesi gün, polis şefi Berryer'e birkaç kez başvurarak çocuğunu geri almaya çalıştı; fakat bundan da bir şey çıkmadığını görünce, Asnières'e gönderilmek üzere kraliyet savcısına bir mektubu kendisine verecek kadar kibar olan M. de Montrevaux ile tanışmasını sağlayan usta matbaacı Sieur de Bligny'nin aracılığıyla M. Montrevaux'nun korumasına başvurdu. Çocuğuyla ilgili bir cevap alamayınca, M. de Montrevaux'ya geri döndü; kraliyet savcısının orada olduğunu ve daha önce sözü edilen Müfettiş Bruxelles'in arka odada olduğunu öğrendi. Ayrılırken, çocuğunu o gün geri vereceğine söz veren M. de Montrevaux'ya ödemede bulundu. Oğlundan üç gün daha haber almayınca, oldukça şaşıran ve polis şefi Berryer'e hitaben bir mektubu kendisine veren M. de Montrevaux'ya geri döndü. Bu mektuba rağmen, oğulsuz dört gün daha geçti ve pazar günü, çocuğun tutuklanmasından on beş gün sonra, sonunda on çocukla birlikte oğlunu serbest bıraktırdı. Oğlunun ve diğerlerinin serbest bırakılma belgelerini mahkeme kâtibine o götürdü. Kâtibe otuz altı sol, hapishaneye elle sol ve hoş geldine otuz altı sol harcadı ve gözaltı memuruna hiçbir şey vermedi.[1]



Notlar

1. Kadınlar, İş ve Aile

1 Daniel Defoe, *The Behaviour of Servants in England . . .* (Londra, 1724), s. 1-9.
2 Patrick Colquhoun, *A Treatise on Indigence . . . with Proposals for Ameliorating the Condition of the Poor* (Londra, 1806), s. 253.
3 E.A. Wrigley ve R.S. Schofield, *The Population History of England, 1541-1871* (Londra, 1981); J. Dupaquier, *Histoire de la population française* (Paris, 1975) ve "Les caractères originaux de l'histoire démographique française au XVIIIe siècle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 23 (1976): 181-202.
4 *The Bletchley Diary of the Rev. William Cole, 1765-7*, ed. F.G. Stokes (Londra, 1931), s. 41.
5 Mary Hyde, "'The Thrales of Streatham Park', III. The Death of Thrale and the Remarriage of the Widow", *Harvard Library Bulletin* 25 (Nisan 1977): 193-241.
6 J. Hecht, *The Domestic Servant Class in Eighteenth-Century England* (Londra, 1956), s. 189.
7 Olwen Hufton, "Women without Men: Widows and Spinsters in Britain and France in the Eighteenth Century", *Journal of Family History*, Kış 1984, s. 363.
8 *The Autobiography and Correspondence of Sir Simonds d'Ewes, Bart*, ed. J.O. Halliwell (Londra, 1845), I:10.
9 D. Leigh, *The Mother's Blessing* (1616), 10. baskı (Londra, 1627), s. 25.
10 *The Autobiography and Correspondance of Mary Granville, Mrs. Delany*, 3 cilt (Londra, 1861), özellikle birinci cilt.

2. Vücut, Görünüş ve Cinsellik

1 Ayrıca bkz. Gisela Bock ve Giuliana Nobili, ed., *Il corpo delle donne* (Ancona ve Bolonya: Transeuropa, 1988); Ian MacLean, *The Renaissance Notion of Woman* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1980); Susan R. Sulieman, ed., *The Female Body in Western Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
2 Georges Vigarello, *Le propre et le sale* (Paris: Seuil, 1985), s. 37-48; İngilizceye *Concepts of Cleanliness* olarak çevrildi (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

3 a.g.e., s. 15-29.
4 Norbert Elias, *La civilisation des moeurs,* çev. P. Kamnitzer (Paris: Calmann-Lévy, 1973), s. 77-120; P. Stallybrass, "Patriarchal Territories: The Body Enclosed", Margaret N. Ferguson, Maureen Quilligan ve Nancy J. Vickers, ed., *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) içinde, s. 123-144.
5 Renata Bridenthal, Claudia Koonz ve Susan Stuart, ed., *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1987), s. 251-278; Carolyn C. Lougee, *Le Paradis des Femmes: Women, Salons, and Social Stratification in Seventeenth-Century France* (Princeton: Princeton University Press, 1976).
6 Philippe Perrot, *Le travail des apparences, ou Les Transformations de corps féminin XVIIIe-XIXe siècle* (Paris: Seuil, 1984), s. 17-19.
7 Vigarello, *Le propre et le sale,* s. 95-96.
8 a.g.e., s. 98-101.
9 L. Savot, *L'architecture française* (Paris, 1624), s. 102-103.
10 Vigarello, *Le propre et le sale,* s. 76-77.
11 a.g.e., s. 78-88.
12 Daniel Roche, *La culture des apparences: Une histoire du vêtement, XVIIe-XVIIIe siècle* (Paris: Fayard, 1989), s. 149-176.
13 a.g.e., s. 175; Perrot, *Le travail des apparences,* s. 74-76.
14 Jean-Claude Bologne, *Histoire de la pudeur* (Paris: Olivier Orban, 1986), s. 63-65; Madeleine Lazard, "Le corps vêtu: Signification du costume à la Renaissance" (Université de Tours, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Conférence Le Corps à la Renaissance'a sunulan tebliğ, 2-10 Temmuz 1987).
15 Vigarello, *Le propre et le sale,* s. 105-117.
16 a.g.e., s. 125-143; Perrot, *Le travail des apparences,* s. 19-23.
17 Jean-Louis Flandrin ve Marie-Claude Phan, "Les métamorphoses de la beauté féminine", *L'Histoire* 66 (Haziran 1984): 48-57.
18 Edward Shorter, *A History of Women's Bodies* (New York: Basic Books, 1982), bölüm 2.
19 Emmanuel Rodocanachi, *La femme italienne avant, pendant et après la Renaissance* (Paris: Hachette, 1922), s. 110-111.
20 Baldassare Castiglione, *The Book of the Courtier* (Harmondsworth: Penguin, 1967), s. 211.
21 MacLean, *The Renaissance Notion of Woman,* bölüm 3-5.
22 Joan Kelley [-Gadol], "Did Women Have a Renaissance?", *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelley* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) içinde, s. 19-50; D. Owen Hughes, "Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy", John Bossy, ed., *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) içinde, s. 66-99.
23 Carroll Camden, *The Elizabethan Woman: A Panorama of English Womanhood, 1540 to 1640* (Londra: Cleaver-Hume, 1952), s. 263-267; Sara F. Matthews Grieco, *"Querelle des Femmes" or "Guerre des Sexes"? Visual-Representations of Women in Renaissance Europe,* sergi kataloğu (Floransa: European University Institute, 1989), s. 32.
24 Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles: Une cité assiégée* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1978), s. 305-345.
25 Rodocanachi, *La femme italienne,* s. 90-91 ve n. 4.

26 Alison Saunders, "'La beauté que femme doit avoir': La vision du corps dans les blasons anatomiques" (Université de Tours, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Conférence Le Corps à la Renaissance'a sunulan tebliğ, 2-10 Temmuz, 1987). Ayrıca bkz. n. 14.
27 Camden, *The Elizabethan Woman*, s. 214.
28 Jean-Jacques Courtine ve Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotion, XVIe-début XIXe siècle* (Paris: Editions Rivages, 1988), bölüm 1, 2.
29 Jean-Louis Flandrin, "Soins de beauté et receuils de secrets", Denis Menjot, ed., *Les soins de beauté. Moyen Age, temps modernes (Centre d'Etudes Médiévales, Actes du IIIe Colloque International, Grasse, 26-28 avril 1985)* (Nice: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Nice, 1987) içinde, s. 13-32.
30 Sara F. Matthews Grieco, "Vice de femme est orgueil", *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIe siècle* (Paris: Flammarion, 1991) içinde.
31 Leon Battista Alberti, *The Family in Renaissance Florence*, çev. ve ed. R.N. Watkins (Columbia: University of South Carolina Press, 1969) s. 215. Alberti'nin *Della famiglia*'sı, on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca otorite metin sayıldı.
32 G.P. Lomazzo, *A Tracte Containing the Artes of Curious Paintinge Caruenge & Buildinge*, çev. R. Haydocke (Oxford, 1598), aktaran Camden, *The Elizabethan Woman*, s. 203.
33 Camden, *The Elizabethan Woman*, s. 198.
34 Rodocanachi, *La femme italienne*, s. 109.
35 Marie-Claude Phan, "Pratiques cosmétiques et idéal féminin dans l'Italie des XVème et XVIème siècles", Menjot, *Les soins de beauté* içinde, s. 109-110.
36 Rodocanachi, *La femme italienne*, s. 105-106, 111-113.
37 a.g.e., s. 102.
38 Phan, "Pratiques cosmétiques et idéal féminin", s. 116-117.
39 Perrot, *La travail des apparences*, bölüm 2, 4.
40 Jacques Le Goff, "Le refus du Plaisir", Georges Duby, ed., *L'amour et la sexualité, L'Histoire* özel sayı (1984) içinde, s. 52-59.
41 Bologne, *Histoire de la pudeur*, s. 187-220.
42 a.g.e., s. 34.
43 Delumeau, *La peur en Occident*, s. 305-334.
44 MacLean, *The Renaissance Notion of Woman*, s. 23-46.
45 Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1985), bölüm 4, 6.
46 Leah Otis, *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. 40-43. Bkz. Kathryn Norberg, bu kitapta fahişelikle ilgili denemesi.
47 Otis, *Prostitution in Medieval Society*, s. 190-191.
48 Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)* (Paris: Flammarion, 1978), s. 238-239.
49 Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements* (Paris: Seuil, 1981), s. 280-281; Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident: Les moeurs et le droit* (Paris: Cerf, 1987), s. 352-354; François Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime* (Paris: Armand Colin, 1975), s. 85-110.
50 Shorter, *A History of Women's Bodies*, birçok yerde.

51 Flandrin, *Le sexe et l'Occident,* s. 290.
52 Jean-Louis Flandrin, "Repression and Change in the Sexual Life of Young People in Medieval and Early Modern Times", Robert Wheaton ve Tamara Haraven, ed., *Family and Sexuality in French History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980) içinde, s. 32-37.
53 Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marrigage in England, 1500-1800* (New York: Harper & Row, 1977), s. 607-612.
54 a.g.e., s. 607-611.
55 Flandrin, "Repression and Change in Sexual Life", s. 32-37.
56 Flandrin, *Le sexe et l'Occident,* s. 285-291.
57 Randolph Trumbach, *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England* (New York: Academic Press, 1978), birçok yerde.
58 Stone, *The Family, Sex, and Marriage,* s. 490-491.
59 Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société* (Paris: Hachette, 1976), s. 156-161; Richard Southern tarafından *Families in Former Times: Kinship, Household, and Sexuality* olarak İngilizceye çevrildi, (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1979).
60 Jean-Louis Flandrin, "La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne sociéte: De la doctrine de l'Eglise à la réalité des comportements", Philippe Ariès ve André Bejin, ed., *Sexualités occidentales,* Communications no. 35 (Paris: Seuil, 1982) içinde, s. 125-126; Anthony Forster tarafından *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present* olarak İngilizceye çevrildi (Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1985).
61 Flandrin, *Familles,* s. 186-187.
62 Robert Rotberg ve Theodore Rabb, ed., *Marriage and Fetrility: Studies in Interdisciplinary History* (Princeton: Princeton University Press, 1980), birçok yerde.
63 Stone, *The Family, Sex, and Marriage,* s. 489-495.
64 Shorter, *A History of Women's Bodies,* bölüm 1; Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime,* s. 124-125; Flandrin, *Le sexe et l'Occident,* s. 132-135.
65 Roy Porter, "'The Secrets of Generation Display'd': Aristotle's Master-piece in Eighteenth-Century England", R.P. Maccubin, ed., *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) içinde, s. 1-22; Stone, *The Family, Sex, and Marriage,* s. 527-529, 542-453.
66 Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime,* s. 48.
67 a.g.e., s. 48-51.
68 Claude Karnoouh, "Le charivari ou l'hypothèse de la monogamie", Jacques Le Goff ve Jean-Claude Schmitt, ed., *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977 par L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et le Centre National de Recherche Scientifique* (Paris: Mouton, 1981) içinde, s. 35.
69 a.g.e., s. 37-38.
70 Christiane Klapisch-Zuber, "La 'Mattinata' médiévale d'Italie", Le Goff ve Schmitt, *Le charivari* içinde, s. 153.
71 Natalie Zemon Davis, "Charivari, honneur et communauté à Lyon et à Genève au XVIIe siècle", Le Goff ve Schmitt, *Le charivari* içinde, s. 214-216.
72 Marcel Bernos, Charles de La Roncière, Jean Guyon ve Philippe Lécrivain, *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours* (Paris: Centurion, 1985), s. 186-188.

73 Cissie Fairchilds, *Domestic Enemies: Servants and Their Masters in Old Regime France* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), s. 164-192.
74 Cissie Fairchilds, "Female Sexual Attitudes and the Rise of Illegitimacy: A Case Study", Rotberger ve Rabb, *Marriage and Fertility* içinde, s. 170-176.
75 Arlette Farge, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle* (Paris: Hachette, 1986), s. 165-190.
76 Fairchilds, "Female Sexual Attitudes and Illegitimacy", s. 176-185; Farge, *La vie fragile*, s. 40.
77 Farge, *La vie fragile*, s. 165-190; Edward Shorter, "Illegitimacy, Sexual Revolution, and Social Change in Modern Europe", Rotbert ve Rabb, *Marriage and Fertility* içinde, s. 53-54.
78 Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 612-613, 633-639; Flandrin, *Familles*, s. 176-185.
79 Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 636-646.
80 Keith Thomas, "The Double Standard", *Journal of the History of Ideas* 20 (Nisan 1959): 195-216.
81 Aktaran Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 637, 502.
82 Ayrıca bkz. Christine de Pisan, *La cité des dames* (1405); ve Marguerite de Navarre, *L'heptaméron* (1558).
83 Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 501-504.
84 a.g.e., s. 529-534.
85 Rodocanachi, *La femme italienne*, s. 322-327.
86 Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 503 ve n. 51.
87 Flandrin, *Le sexe et l'Occident*, s. 95-96.
88 Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 527-529, 542-544.

3. Güzel Kadın

1 Anonim, "Pétition des femmes de Tiers-Etat au Roi", 1 Ocak 1789, aktaran P.M. Duhet, ed., *Cahiers de doléances des femmes* (Paris: Editions des Femmes, 1989), s. 25.
2 *Blosons anatomiques de corps féminin* (Paris: C. d'Angelier, 1554).
3 Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme, *Oeuvres complètes*, cilt II (Paris: A. Desrez, 1888), s. 268. Arlette Farge, *Le miroir des femmes: Textes de la Bibliothèque Bleue* (Paris: Montabla, 1982).
4 Micheline Baulant, François Piponnier ve Daniel Roche tarafından.
5 Diğerlerinin yanı sıra Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire* (Paris: Gallimard, 1979).
6 Philippe Perrot, *La travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIe-XIXe siècle* (Paris: Seuil, 1986).
7 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica* (1750; yeniden basım Hildesheim: Olms, 1961).
8 Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, cilt 2 (1782), kitap 11, bölüm 132, s. 87-89.
9 Véronique Nahoum-Grappe, *Beauté, laideur. Un essai de phénoménologie historique* (Paris: Payot, 1990).
10 Gabriel de Minut, *De la beaute, discours divers . . . Avec la Paulegraphie, ou description des beautez d'une dame tholosaine nommée La belle Paule* (Lyon: B. Honorat, 1587).

4. Bir Kızı Eğitmek

1 *Réglemens pour la communauté des filles établies pour l'instruction des pauvres filles de la paroisse Saint-Roch* (Paris, 1688).
2 Poullain de La Barre, *De l'égalité des deux sexes* (1673), s. 162-163.
3 Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études* (Paris, 1686), s. 270.
4 Mme. de Maintenon, *Lettres sur l'éducation des filles* (Paris, 1854), s. 140.
5 Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou de l'éducation* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), s. 475.
6 Aktaran Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* (New York: Harper & Row, 1977), s. 356.
7 Aktaran Rosemary O'Day, *Education and Society, 1500-1800: The Social Foundations of Education in Early Modern Britain* (Londra ve New York: Longman, 1982), s. 184.
8 Baron de Frénilly, *Souvenirs, 1768-1828* (Paris: Plon, 1908), s. 12.
9 Madame de Chastenay, *Mémoires, 1771-1815*, cilt 1 (Paris: Plon-Nourrit, 1896).
10 Comtesse de Boigne, *Mémoires* (Paris: Mercure de France, 1971), s. 99.
11 Mme. Roland, *Mémoires* (Paris: Mercure de France, 1966).
12 Martine Sonnet, *L'éducation des filles au temps des Lumières* (Paris: Cerf, 1987), s. 44-48.
13 Aktaran Heinke Wunderlich, *Studienjahre des Grafen Salm-Reifferscheidt (1780-1791). Ein Beitrag zur Adelserzehung am Ende des Ancien Régime* (Heidelberg: Carl Winter-Universitäts Verlag, 1984), s. 311.
14 Harita, Dominique Julia, ed., *Atlas de la Révolution française, cilt II: L'enseignement, 1760-1855* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1937) içinde, s. 19.
15 Sonnet, *L'éducation*, s. 67-74.
16 O'Day, *Education and Society*, s. 188-189.
17 Henry Paulin Panon Desbassayns, *Voyage à Paris pendant la Révolution (1790-1792), journal inédit d'un habitant de l'île Bourbon* (Paris: Librairie Académique Perrin, 1985).
18 Sonnet, *L'éducation*, s. 87-89.
19 *Règlemens des religieuses ursulines de la congrégation de Paris* (Paris: Louis Josse, 1705).
20 *Réglemens de la communauté des filles de Sainte-Anne établies pour l'instruction des pauvres filles de la paroisse Saint-Roch à Paris,* bölüm 2, 1698. Elyazması, Bibliothèque Mazarine içinde.
21 Ruth Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), s. 233-240.
22 Aktaran Bernard Grosperrin, *Les petites écoles sous l'Ancien Régime* (Rennes: Ouest-France, 1984), s. 128.
23 Sonnet, *L'éducation*, s. 80-82.
24 Julia, *Atlas de la Révolution française*, II, 60.
25 Martine Sonnet, "Première communion et éducation au XVIIIe siècle", Jean Delumeau, ed., *La première communion. Quatre siècles d'histoire* (Paris: Desclée de Brouwever, 1987) içinde, s. 115-132.
26 Madame Campan, *De l'éducation* (Paris: Baubouin Frères, 1824).
27 *Etablissements desservis par les Filles de la Charité, paroisse Saint-Louis-en-Ile,* Archives Nationales S 6160.

28 *Usages des religieuses de la congrégation de Notre-Dame* (Châlons: J. Seneuse, 1690), s. 77.
29 Lucien Perey [Luce Herpin], *Histoire d'une grande dame au XVIIIe siècle: La princesse Hélène de Ligne* (Paris: Calmann-Lévy, 1887).
30 François Furet ve Jacques Ozouf, *Lire et écrire: L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (Paris: Editions de Minuit, 1977), I, 44; *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry* olarak İngilizceye çevrildi (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1982),
31 Daniel Roche, *Le peuple de Paris: Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle* (Paris: Aubier Montaigne, 1981), s. 206-212; Marie Evans tarafından *The People of Paris: An Essay in Popular Culture in the 18th Century* adıyla İngilizceye çevrildi (New York: Berg, 1987).

5. Yer ile Gök Arasında Bakireler ve Anneler

1 Susan Dwyer Amussen, "Féminin/masculin: Le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne", *Annales ESC* 40 (1985): 269-287; krş. Jeanne-Marie Noël, "Education morale des filles et des garçons dans le Pays Bas au XVIe siècle", Elisja Schulte van Kessel, ed., *Women and Men in Spiritual Culture (XIV-XVII Centuries)* (Lahey: Staatsuitgeverij, 1986) içinde, s. 94-98.
2 Paul Veyne, "La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain", *Annales ESC* 33 (1978): 35-63.
3 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988).
4 Julia Kristeva, *Etrangers à nous mêmes* (Paris: Fayard, 1989).
5 A. Block, "Notes on the Concept of Virginity in Mediterranean Societies", Schulte van Kessel, *Women and Men* içinde.
6 Romana Guarnieri, "Pinzocchere", Guerrino Pellicia ve Giancarlo Rocca, ed., *Dizionario degli istituti di perfezione,* cilt VI (Roma: Paolini, 1980) içinde, cols 1721-49. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Beghinismo d'oltralpe e Bizzocchismo italiano tra il secolo XIV e il secolo XV", Raffaele Pazzelli ve Mario Sensi, ed., *La beatà Angelina da Montegiove e il movimento del terz'ordine regolare francescano femminile* (Roma: Anelecta T.O.R., 1984) içinde, s. 1-13; Anna Benvenuti Papi, "'Velut in sepulchro': Cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana", Sophia Boesch Gajano ve Lucia Sebastiani, ed., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindistriale* (Roma: Japadre, 1984) içinde, s. 365-455; Brigitte Degler-Spengler, "Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters", *Rothenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 3 (1984): 75-88; Joyce Pennings, "Semi-Religious Women in 15th-Century Rome", *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* 47 (1987): 115-145.
7 Elisja Schulte van Kessel, "Vis noch vlees. Geestelijke maagden in de Gouden Eeuw", *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 2 (1981): 190-192.
8 a.g.e., s. 171-172.
9 Gabriella Zarri, "Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento", *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento* 6 (1980): 371-445.
10 Adriano Prosperi, "Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'", Schulte van Kessel, *Women and Men* içinde, s. 71-90.
11 Andrea Erba, "Il 'caso' di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano", *a.g.e.*, s. 193-211.

12 Joyce Irwin, "Society and the Sexes", Steven Ozment, ed., *Reformation Europe: A Guide to Research* (St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research, 1982) içinde, s. 343-359; Olwen Hufton, "Women in History: Early Modern Europe", *Past and Present* 101 (1983): 125-141; Els Kloek, "De Reformatie als thema van vrouwenstudies. Een histories debat over goed en kwaad", *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 4 (1983): 106-149; Sherrin Marshall, "Women and Religious Change in the Sixteenth-Century Netherlands", *Archiv für Reformationsgeschichte* 75 (1984): 276-289; aynı yazar, ed., *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Private and Public Worlds* (Bloomington: Indiana University Press, 1989); Kathryn Norberg, "The Counter-Reformation and Women: Religious and Lay", J.W. O'Malley, ed., *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research* (St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research, 1988) içinde, s. 133-146.

13 Bruto Amante, *Giulia Gonzaga, Contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo XVI* (Bologna: Zanichelli, 1986), s. xiv-xv, 263.

14 Zarri, "Le sante vive", s. 376, n. 22, 377, 398, 439.

15 G.-M. Colombàs, "Asceti e ascete", Pelliccia ve Rocca, *Dizionario*, I içinde, col. 917-924.

16 Karl Noehles, *La chiesa dei SS. Luca e Martina nell'opera di Pietro da Cortona* (Roma: Ugo Bozzi, 1970), s. 97.

17 Romeo De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento* (Napoli, 1973), s. 257-278. Krş. Zarri, "Le sante vive"; André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procés de canonisation et les documents hagiographiques* (Roma: Ecole Française de Rome, 1981); Donald Weinstein ve Rudolph Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Christendom, 1100-1700* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Boesch Gajano ve Sebastiani, *Culto del santi*; André Vauche vd., "Santità", Pelliccia ve Rocca, *Dizionario*, VIII içinde, col. 857-890; Anna Benvenuti Papi, "Il 'patronage' nell'agiografia femminile", Lucia Ferrante, Maura Palazzi ve Gianna Pomata, ed., *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne* (Turin: Rosenberg and Sellier, 1988) içinde, s. 201-218; ayrıca bkz. Anna Scattigno ve Marina Romanelli'nin zengin girişi ve denemeleri, a.g.e.; ve Claudio Leonardi, "La santità delle donne", Giovanni Pozzi ve Claudio Leonardi, ed., *Scrittrici mistiche italiene* (Cenova: Marietti, 1988) içinde, s. 43-57.

18 Vauchez vd., "Santità", col. 865.

19 Hufton, "Women in History", s. 136-137; Norberg, "The Counter-Reformation", s. 142.

20 Carlo Ginzburg, *Storia nottura. Una decifrazione del sabba* (Turin: Einaudi, 1989), s. 282; Raymond Rosenthal tarafından *Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath* adıyla İngilizceye çevrildi (New York: Pantheon, 1991).

21 Kloek, "De Reformatie"; Merry E. Wiesner, "Nuns, Wives, and Mothers: Women and the Reformation in Germany", Sherrin Marshall, *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe* içinde, s. 13; ayrıca bkz. not 12.

22 Natalie Zemon Davis, "City Women and Religious Change", *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays* (Stanford: Stanford University Press, 1975) içinde, s. 65-95; aynı yazar, "From 'Popular Religion' to Religious Cultures", Ozment, *Reformation Europe* içinde, s. 321-341. Ayrıca bkz. Jane Dempsey Douglas, *Women, Freedom, and Calvin* (Philadelphia: Westminister Press, 1985); Merry E. Wiesner, "Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation", *Sixteenth Century Journal* 3 (1987): 311-321.

23 Elisja Schulte van Kessel, "Gender and Spirit, *pietas et contemptus mundi:* Matron-Patrons in Early Modern Rome", *Women and Men* içinde, s. 47-68; Ferrante, Palazi ve Pomata, *Ragnatele de rapporti*, özellikle Giriş.

24 Marina d'Ameglia, "La conquista di una dote. Regole del gioco e scambi femminili alla Confraternità dell'Annunziata (sec. XVII-XVIII)", Ferrante, Palazi ve Pomata, *Ragnatele di rapporti* içinde, s. 305-343.

25 John Bossy, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present* 47 (1970): 55.

26 Schulte van Kessel, "Gender and Spirit", s. 57-63.

27 Gabriella Zarri, "Monasteri femminili e città (secoli XVI-XVIII)", Giorgio Chittolini and Giovanni Miccoli, ed., *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Turin: Einaudi, 1986) içinde, s. 377-398; Sharrin Marshall, "Vrouwen en godsdienskeus", *Jaarboek voor vrouwengeschiedenis* 4 (1983): 101-103.

28 Mary Martin McLaughlin, "Looking for Medieval Women: An Interim Report on the Project 'Women's Religious Life and Communities, A.D. 500-1500'", *Medieval Prosopagraphy* 8 (Bahar 1987): 61-91.

29 Zarri, "Monasteri femminili", s. 378-398.

30 a.g.e., s. 404-405; ayrıca bkz. Marco Bescapè, "Le fondazioni francescane femminili nella diocesi di Lodi", *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte* (Milano: Silvana, 1983) içinde, s. 172-173.

31 Rahibe Cecilia'nın yeminli ifadesi, Bologna, 23 Aralık 1622, aktaran Zarri, "Monasteri femminili", s. 415, n. 16.

32 Elisja Schulte van Kessel, "Moederschap en Navolging van Christus", Petty Bange vd., ed., *De doorwerking van de Moderne Devotie* (Hilversum: Verloren, 1988) içinde, s. 269-273, 281-182; Zarri, "Monasteri femminili", s. 417-419.

33 W. de Boer, "Note sull'introduzione del confessionale, sopratutto in Italia", *Quaderni Storici* 77 (1991): 543-572.

34 Judith Brown, *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1986); Fiamma Lussana, "Rivolta e misticismo nei chiostri femminili del Secicento", *Studi Storici* 28 (1987): 243-260; Geneviève Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloitrees dans le France des XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris: Fayard, 1987).

35 Lussana, "Rivolta", s. 256-258; Giuliana Morandini, ed., *Suor Maria Celeste Galilei. Lettere al parde* (Torino: La Rosa, 1983).

36 Guarnieri, "Pinzocchere", col. 1745-48; Zarri, "Monasteri femminili", s. 402; ayrıca Lussana, "Rivolta".

37 Elisja Schulte van Kessel, "Scandaleuze dienstmaagden in de zielzorg", *Geest en Vlees in godsdienst en wetenschap. Vijf opstellen over gezagsconflicten in de 17e eeuw* (Lahey: Saatsuitgeverij, 1980) içinde, s. 101-107; Guarnieri, "Pinzocchere", col. 1740; Matthäus Bernards, "Kölns Beitrag zum Streit um die religiöse Frauenfrage im 17. Jahrhundert", *Annalen des historischen Vereins für den Niederrheim* 177 (1975): 76-91.

38 Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento. Lucrezia Marnelli e Arcangela Tarabotti* (Roma: Bulzoni, 1979), s. 79-80; Lussana, "Rivolta", s. 250-251.

39 Bridget Hill, "A Refuge from Men: The Idea of a Protestant Nunnery", *Past and Present* 117 (1987): 109.

40 L. Mariani, E. Taroli ve M. Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia* (Milan: 1986); T. Ledòchowska, "Angela Merici", Pelliccia ve Rocca, *Dizionario*, I içinde, s. 631-634.

41 Bkz. Ruth Liebowitz, "Virgins in the Service of Christ: The Dispute over an Active Apostolate for Women during the Counter-Reformation", Rosemary Ruether ve Eleanor McLaughlin, ed., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1979) içinde, s. 131-152.

42 "E ivi le fu dato un bacio . . . e ivi perdette tutta lei propria"; *Corpus Catherinianum*, aktaran Pozzi ve Leonardi, *Scrittrici mistiche*, s. 348-349.

43 Schulte van Kessel, *Geest en Vlees*, s. 115, 158; aynı yazar, "Sapienza, sesso, pietas: I primi Lincei e il matrimonio. Un saggio di storia umana", *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* 46 (1985): 123-125.

44 P.-J. Begheyn, "De verspreiding van de Evangelische Peerle", *Ons Geesteljik Erf* 51 (1977): 391-421 aynı yazar, "Die Evangelische Peerle", *Spiegel Historiael* 13 (1978): 29-33; aynı yazar, "Nieuwe gegevens betreffende de 'Evangelische Peerle'", *Ons Geesteljik Erf* 58 (1984): 30-40.

45 Benedetta Papàsogli, *Gli spirituali italiani e il "Grande Siècle"* (Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 1983), s. 9-21, 56, 61-63, 91 vd..

46 Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987); Pozzi ve Leonardi, *Scrittrici mistiche;* Michel de Certeau, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècles* (Paris: Gallimard, 1982).

47 J. Walsh, ed., *The Revelations of Divine Love of Julian Norwich* (Wheathampstead, 1973), s. 161; aktaran Kari E. Börresen, "Christ notre Mère. La théologie de Julienne de Norwich", Martin Bodewig, Josef Schmitz ve Reinhold Weir, ed., *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1978) içinde, s. 325 n. 31. Ayrıca bkz. Giovanni Pozzi, "L'alfabeto dell sante", Pozzi ve Leonardi, *Scrittrici mistiche* içinde, s. 4042; Kari E. Börresen, ed., *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (Oslo: Solum Forlay, 1990).

48 Prosperi, "Dalle 'divine madri'", s. 87.

49 Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); ayrıca bkz. Papàsogli, *Gli spirituali italiani*, s. 64; Gloria Flaherty, "Sex and Shamanism in the Eighteenth Century", G.-S. Rousseau ve Roy Porter, ed., *Sexual Underworlds in the Enlightment* (Manchester: Manchester University Press, 1987) içinde, s. 261-280.

50 Bynom, *Holy Feast,* s. 55-77, 93, 256-259, 274-276; Pozzi ve Leonardi, *Scrittrici mistiche*, s. 23, 40-42.

51 Romana Guarnieri, "Nec domina nes ancilla sed socia. Tre casi di direzione spirituale tra '500 e '600", Schulte van Kessel, *Women and Men* içinde, s. 111-132; Anna Scattigno, "'Carissimo figliolo in Cristo'. Direzione spirituale e mediazione sociale nell'epistolario de Caterina de' Ricci (1542-1590)", Ferrante, Palazzi ve Pomata, *Ragnatele di rapporti* içinde, s. 219-239.

52 Papàsogli, *Gli spirituali italiani*, s. 22-28, 59-69; Pozzi ve Leonardi, *Scrittrici mistiche*, s. 392-398.

53 İlk bilinen İtalyanca basım 1611 tarihlidir; Pozzi ve Leonardi, *Scrittrici mistiche,* s. 393.

54 "Come i martiri . . . come a punto un angellino"; *Breve Compendio,* aktaran Pozzi, a.g.e., s. 395.

55 Romana Guernieri, "Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti", *Archivio Italiano per la storia della Pietà* 4 (1965): 353-663.

56 Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-*

XVIIIe siècles) (Paris: Fayard, 1983), bölüm 1, 2; Schulte van Kessel, "Moederschap", s. 283-284.

57 Paul Vanderbroeck, "Zwischen Selbsterniedrigung und Selbstvergottung. Bilderwelt und Selbstbild religiöser Frauen in den südlichen Niederlanden", *De Zeventiende Eeuw* 1 (1989): 71.

58 Bkz. Anneke Mulder-Bakker, "Concluding Remarks", Schulte van Kessel, *Women and Men* içinde, s. 233-237.

59 Elisje Schulte van Kessel, "Le vergini devote nella missione olandese", *Actes du colloque sur le jansénisme* (Louvain: Nauwelaerts, 1977) içinde, s. 187-203; aynı yazar, *Geest en Vlees,* s. 51-115; aynı yazar, "Vis noch vlees"; aynı yazar, "Gender and Spirit", s. 49-50; Krş. Sherrin Marshall, "Protestant, Catholic, and Jewish Women in the Early Modern Netherlands", *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe* içinde, s. 129.

60 Joyce Irwin, "Anna Maria van Schurman: From Feminism to Pietism", *Church History* 46 (1977): 48-62; Mirjiam de Baar, "De betrokkenheid van vrouwen bij het huisgezin van Jean de Labadie (1669-1732)", *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 8 (1987): 11-43.

61 Romana Guarnieri, "Il quietismo in otto manoscritti Chigiani. Polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703", *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965): 685-708; Luigi Fiorani, "Monache e monasteri romani nell'età del quietismo", *Ricerche per la storia religiosa di Roma,* cilt I (Roma: Edizioni di Storia e Letterature, 1977) içinde, s. 98-105, 106 n. 123.

62 Bkz. Ginzburg, *Storia notturna* s. 65-118; Luisa Accati, "Simboli maschili e simboli femminili nella devozione alla Madonna della Controrioforma: Appunti per una discussione", Schulte van Kessel, *Women and Men* içinde, s. 35-43; aynı yazar, "Il padre naturale. Tra simboli dominanti e categorie scientifiche", *Memoria. Rivista di Storia delle Donne* 21 (1987): 79-106; Marina Werner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1976); Roberto Zapperi, *L'uomo incinto. La donna, l'uomo e il potere* (1979), s. 79-87 ve birçok yerde.

63 Bkz. not 22. Önceki eserlerden bazıları daha az bilinir, fakat eşit ölçüde çığır açıcıdır. Örneğin Fransa'da soylu kadınlar ve Reform konusunda bkz. Nancy L. Roelker (1972); bkz. not 12, özellikle Kloek, "De Reformatie", s. 131-134.

6. Siyasette Kadınlar

1 Sarah Churchill, *An Account of the Conduct of the Dowager Duchess of Marlborough, from her first Coming to Court to the Year 1710* (Londra: George Hawkins, 1742), s. 14; *Private Correspondance of Sarah, Duchess of Marlborough,* 2 cilt (Londra, 1838).

2 Mme. de Sévigné'den Simon Arnaud de Pomponne'a, Paris, 17 Kasım, 21 Aralık ve 25 Aralık 1664, Mme. de Sévigné, *Correspondance*, ed. Roger Duchêne, 3 cilt (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1972), I içinde, 55-56, 80 (no. 59, 70, 71).

3 Françoise d'Aubigné, Maintenon markizi, *Lettres*, ed. Marcel Langlois, 5 cilt (Paris: Letouzey, 1935-1939), IV, 426 (no. 1025); V, 521 (no. 1399).

4 Churchill, *An Account . . . of the Dichess of Marlborough*, s. 140.

5 Mme. de Sévigné'den Mme. de Grignan'a, Les Rochers, 9 Ağustos 1671 ve 20 Ekim 1675, *Correspondence* içinde, I, 312-314; II, 136-137 (no. 189, 440).

6 Bkz. Nina Gelbart'ın kadın gazetecilerle ilgili denemesi, bu kitapta.

7 Lucy Martin Donnelly, "The Celebrated Mrs. Macaulay", *William and Mary Quarterly*, dizi 3, 6 (1949): 197-198; Bridget Hill, *The Republican Virago. The Life and Times of Catherine Macaulay, Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 226.

8 Bkz. Arlette Farge'ın ayaklanmalardaki kadınlar üzerine denemesi, bu kitapta.

9 Patricia Higgin, "The Reactions of Women", Brian Manning, ed., *Politics, Religion and the English Civil War* (Londra: Edward Arnold, 1973 içinde, s. 185-187, 192.

10 a.g.e., s. 217.

11 A.S.P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-1649)*, 2. basım (Londra: J.M. Dent, 1951), s. 53, 71-73, 79, 83.

12 John Locke, *The Second Treatise of Government*, ed. Thomas P. Peardon (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), bölüm 7, paragraf 82, s. 46.

7. Tasvirlerle Yargıya Varmak

1 Pierre Francastel, *Etudes de sociologie de l'art, création picturale et société* (Paris: Denoël, 1974), s. 56.

2 a.g.e., s. 17.

3 Jean Guillaume, "Cleopatra Nova Pandora", *Gazette des Beaux-Arts,* Ekim 1972, s. 185-194.

4 Carolyn Merchant, *Death of Nature: Women, Ecology, and Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980).

5 Hugo Wagner, "Niklaus Manuel, Leben und Kunstlerisches Werk", *Niklaus Manuel Deutsch, Maler, Dichter, Staatsman,* sergi kataloğu (Bern: Eylül-Aralık 1979) içinde, s. 26.

6 Lode Seghers, "Los enigmas de un cuadro del Museo del Prado", *Goya,* no. 198 (1987): 348-357.

7 Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu: La prisonnière* (Paris: Gallimard, 1988), III, 587.

8 Madlyn Millner Kahr, "Delilah", Norma Broude ve Mary M. Gerrard, ed., *Feminism and Art History: Questioning the Litany* (New York: Harper & Row, 1982) içinde, s. 111-145.

9 *L'imperfection des femmes . . . tirée de l'Ecriture sainte et de plusieurs auteurs, dédiée à la bonne femme. A ménage, chez Jean trop tôt marié, à l'enseigne de la femme sans tête,* aktaran Geneviève Bollême, *La Bibliothèque Bleue: Littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siècle* (Paris: Julliard, 1971), s. 16.

10 Jean Cusenier, *L'art populaire en France. Rayonnements, modèles et sources* (Fribourg: Office du Livre: Paris: Société Française du Livre, 1979), s. 61b

11 *Roxburghe Ballads*, 1550 ile 1700 arasında çeşitli kitaplarda yayımlanan konular üzerine eski şarkılardan oluşan bir antolojidir; Bibliothèque Bleue'de olduğu gibi, ağaç baskılar sürekli tekrarlanır, fakat her zaman metinle ilgili değildir.

12 Bonnart, *Mesnage champestre*: "Tout est content dans ce village / Père, Mère, Enfant, et Valets / L'or éclate dans les palais / Mais le repos règne au village." Dewismes, *L'hiver*: "A la fumée d'un bon repas / L'hiver n'est point désagréable / Quand on bout, qu'on rit, qu'on tient table / Toute saison a ses appâts."

13 Bkz. Claude Gaignebet ve Jean-Dominique Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Age* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).
14 *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* (Paris: The Widow of Nicolas Oudot, 1716), aktaran Bollême, *La Bibliothèque Bleue,* s. 136.
15 Carrol Camden, *The Elizabethan Woman: A Panorama of English Womanhood, 1540 to 1640* (Londra ve New York: Cleaver-Hume, 1952).
16 Jean-Jacques Courtine ve Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions, XVIe-début XIXe siècle* (Paris: Editions Rivages, 1988), s. 242.
17 Daniel Buren, "Autour du manque" or "Qui a vu Judith et Holpherne?", *Artemisia*, sergi kataloğu, Roland Barthes ve diğerlerinin metinleriyle, Collection "Mot pour mot/Word for Word", no. 2 (Paris: Yvon Lambert, 1979) içinde, s. 78-86.
18 Michel de Certeau, *La fable mystique XVIe-XVIIe siècles* (Paris: Gallimard, 1982).
19 "Faveurs de Dieu 555", aktaran Emmanuel Renault, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique* (Paris: Seuil, 1970), s. 67.
20 Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1976).
21 Jean Clair, *Méduse* (Paris: Gallimard, 1989).
22 Jacques Ravel, "Masculin/féminin: Sur l'usage historiographique des rôles sexuels", Michelle Perrot, ed., *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Paris: Editions Rivages, 1984) içinde, s. 133.
23 Morc Abélès'e göre, *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français* (Paris: Odile Jacob, 1984).
24 Roger Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1988), s. 16.

8. Edebiyatın Muğlaklıkları

1 Pierre de Ronsard, Sone VI, André Lagarde ve Laurent Michard, ed., *XVIe siècle. Les grands auteurs français du programme* (Paris: Bordas, 1970), s. 145; çeviri İlhan Berk, *Fransız Şiir Antolojisi*, (Kültür Yayınları, 2001) s. 76.
2 Philippe Desportes, *Oeuvres* (Paris: Adolphe Delahays, 1858).
3 Ėnea Balmas, "La Renaissance", Antoine Adam, ed., *Littérature française* (Paris: Arthaud, 1970-78), IV içinde, s. 71.
4 Maurice Scève, *Délie objet de plus haute vertu,* ed. Françoise Charpentier (Paris: Gallimard, 1984), s. 13.
5 A.C. Hammond, *Sir Philip Sidney: A Study of His Life and Works* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
6 Pierre de Ronsard, Methiye III, *Oeuvres complètes*, ed. Gustave Cohen (Paris: Gallimard, 1978), I içinde, s. 462.
7 Ronsard, *Le bocage royal*, a.g.e., 893-902.
8 Saint Francis de Sales, *Introduction à la vie dévote,* ed. Silvestre de Sacy (Paris: Techener, 1860), ks. 3, bl. 1, s. 245.
9 Janine Garrisson, *L'homme protestant* (Paris: Editions Complexe, 1986), s. 145.
10 Jacques du Bosc, *L'honneste femme, divisée en trois parties*, 4. Basım (Paris: Jean-Baptiste Loyson, 1662).
11 Thomas Gataker, *A Mariage Praier* (Londra, 1624); aktaran Edmund Leites, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality* (New Haven: Yale University Press, 1986).

12 Bkz. Leites; *The Puritan Conscience;* René Pillorget, *La tige et le rameau. Familles anglaise et française XVIe-XVIIIe siècle* (Paris: Calmann-Lévy, 1979); Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* (New York: Harper & Row, 1977); André Burguiere, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalan ve Françoise Zonabend, ed., *Histoire de la famille,* 2 cilt (Paris: Armand Colin, 1986).

13 Jean de La Bruyère, *Les caractères*, ed. A. Chassang (Paris: Garnier, 1881), s. 58.

14 A.L. Rowse, *The England of Elizabeth: The Structure of Society* (Londra: Macmillan, 1961), s. 206.

15 Charles Marguetel de Saint Denis, Saint-Evremond senyörü, "De la comédie anglaise", *Oeuvres meslées* (Paris: Claude Barbin, 1693-1694), II içinde, s. 260.

16 Aynı yazar, "Sur les comédies", a.g.e., s. 248.

17 a.g.e., s. 251.

18 Marie de Rabutin-Chantal, Sévigné markizi, 22 Ocak 1674 tarihli mektup, *Correspondance*, ed. Roger Duchêne (Paris: Gallimard, 1972-1978; bundan böyle Sévigné olarak anılacak), I, 679.

19 Nicolas Boileau-Despréaux, "Letter of monsieur Arnauld, Doctor of the Sorbonne, to M. Perrault, on the Subject of My Tenth Satire", *Oeuvres* (Amsterdam: François Changuion, 1735; bundan böyle Boileau olarak anılacak), IV içinde, s. 136.

20 Henri Coulet, *Histoire du roman en France*, cilt I: *Le roman jusqu'à la Révolution* (Paris: Armand Colin, 1967), s. 287.

21 Sévigné, III, 1646.

22 Bu pasajın tamamı, Roger Duchêne'in eserine borçludur. Başlıkların listesi, onun baskıya hazırladığı Sévigné'deki bir dizinden alınmıştır. Ayrıca bkz. "Signification de romanesque: L'exemple de Madame de Sévigné" başlıklı makalesi, *Ecrire au temps de Mme de Sévigné: Lettres et texte littéraire,* 2. baskı (Paris: Vrin, 1982) içinde, s 121-137.

23 Du Bosc, *L'honneste femme*, ks. 1, s. 15, 17.

24 Boileau, s. 137.

25 a.g.e., s. 140.

26 Louis de Rouvroy, Saint-Simon dükü, *Mémoires*, ed. Gonzague Truc (Paris: Gallimard, 1953-1961), II, 1043.

27 a.g.e., s. 514.

28 Esprit Fléchier, "Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche", *Recueil des oraisons funèbres* (Rouen: Pierre Machuel, 1780) içinde, s. 153-154.

29 Antoine Hamilton, *Mémoires de la vie du comte de Gramont* (1713), René Etiemble, ed., *Romanciers de XVIIIe siècle*, cilt 1 (Paris: Gallimard, 1960) içinde.

30 Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England,* s. 349.

31 Etienne Pasquier, *Les oeuvres . . . contenant ses Recherches de la France . . . ses lettres; ses oeuvres meslées; et les lettres de Nicolas Pasquier, fils d'Estienne,* 2 cilt (Amsterdam: Compagnie des Libraires Associez, 1723).

32 Francis Bacon, *The Essayes or Counsels Civill and Morall,* ed. Michael Kiernan (Oxford: Clarendon Press, 1985), s. 26.

33 William Zunder, *The Poetry of John Donne: Literature and Culture in the Elizabethan and Jacobean Period* (Abingdon, Sussex: Harvester Press, 1982), s. 33.

34 Sévigné, I, xxiii.

35 a.g.e., 17 Haziran 1687 tarihli mektup, II, 300.

36 a.g.e., 12 Temmuz 1690, s. 914.

37 a.g.e., 16 Temmuz 1690, s. 916.
38 Thomas Corneille, *Le galant doublé,* II, 2.
39 Pierre Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses*, mektup 81. Dikkatimi bu pasaja çektiği için Mme. Martine Riga'ya minnettarım.
40 Sévigné, 12 ve 16 Ekim 1689, III, 723, 725.
41 a.g.e., 29 Kasım 1689, s. 768.
42 a.g.e., 15 Ocak 1672 ve 8 Nisan 1671, I, 417, 210-211.
43 a.g.e., 6 Ekim 1679 tarihli mektup, II, 695.
44 a.g.e., 24 Ocak 1689, III, 482.
45 a.g.e., 1 Haziran 1689; 1 Mayıs 1689; 11 Ocak 1690, III, 607, 592, 808.
46 a.g.e., 15 Ocak 1690, s. 810.
47 Horace Walpole, *Horace Walpole's Correspondence,* ed. W.S. Lewis, cilt 3: *Horace Walpole's Correspondence with Madame du Deffand and Wiart* (New Haven: Yale University Press, 1970), s. xxvii.
48 Sévigné, 17 Kasım 1675, II, 166.
49 a.g.e., 27 Mayıs 1680, s. 950.
50 Duchêne, *Ecrire au temps de Mme de Sévigné,* s. 72.
51 Arthur Ponsoby, *Scottich and Irish Diaries from the Sixteenth to the Nineteenth Century* (New York: Kennikat Press Scholarly Reprints, 1970), s. 10.
52 Frederick A. Pottle, *Pride and Negligence: The History of the Boswell Papers* (New York: McGraw-Hill, 1982).
53 "Boswell", Margaret Drabble, ed., *The Oxford Companion to English Literature,* 5. baskı, (Oxford: Oxford University Press, 1985) içinde, s. 120.
54 Christian Rotureau, "Jean-Jacques Rousseau et les deux visages de Tante Suzon", *L'Information Littéraire* 41, no. 3 (Mayıs-Haziran 1989): 8-24.
55 Diderot'nun *Jacques le fataliste*'inde Mme. de la Pommeraye'ın hıncının ve *Les liaisons dangereuses*'ün doğruladığı bir durum.
56 Tobias George Smollett, *Travels through France and Italy* (Sussex: Centaur Press, 1969), s. 76 (12 Ekim, 1763).
57 Laurence Sterne, *A Sentimental Journey through France and Italy* (1928; yeniden basım Londra: Oxford University Press, 1965), s. 40-41.
58 Bu ve aşağıdaki alıntılar, *The Yale Editions of the Private Papers of James Boswell*, cilt VI: *Boswell in Search of a Wife, 1766-1769,* ed. Frank Brady ve Frederick A. Pottle'dan (New Haven: Yale University Press, 1957) alınmıştır.
59 Sévigné, I, 686.
60 Pierre de Bourdeilles, Brantôme senyörü, *Oeuvres complètes accompagnées de remarques historiques et critiques* (Paris: Foucault, 1822), V, 183.
61 Marie-Madeleine Pioche de la Vergne, La Fayette kontesi, *La Princesse de Clèves*, Antoine Adam, ed., *Romanciers de XVIIe Siècle* (Paris: Gallimard, 1958) içinde, s. 1126.
62 Sévigné, 29 Temmuz ve 5 Ağustos 1671, I, 309, 313.
63 a.g.e., 1 Temmuz 1671 (I, 284) ve 24 Temmuz 1689 (III, 650).
64 Nicolas Restif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas*, ed. Pierre Testud (Paris: Gallimard, 1989), I, 646.

9. Tiyatro

1 Bkz. Tertullianus, *Apology, De Spectaculis,* çev. T.R. Glover (Londra, 1931) ve *De cultu feminarum (The Apparel of Women),* çev. Edwin A. Quain, *Disciplinary Moral and Ascetical Works,* çev. Arbesmann, Daly ve Edwin A. Qu-

ain (New York, 1959) içinde; bu metinler, Khrysostomos ve Augustinus'tan ilgili pasajlar, Jonas Barish, *The Antitheatrical Prejudice*'te (Berkeley: University of California Press, 1981) ayrıntılı bir biçimde tartışılır, s. 42-64.

2 Bkz. Marino Sanudo, *I diarii*, ed. Rinaldo Fulin vd., 58 cilt (Venedik, 1879-1902), XVIII, 265. Günlüğün 12 Temmuz 1514 tarihli sayfası, kentin Compagnie della Calza'larından, esas olarak aristokrat gençlerden oluşan festival organizasyonlarından birinin "Zardinieri"nin (Giardinieri) sponsorluğunu yaptığı bir prodüksiyonu betimler. Onlar Konseyi'nin 1508 tarihli buyruğu, Giorgio Padoan, *La commedia rinascimentale veneta*'da (Vicenza: Neri Pozza, 1982) yeniden basılmıştır, s. 38-39.

3 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758), aktaran Barish, *The Antitheatrical Prejudice*, s. 282.

4 Bu model, erken modern fahişelikle ilgili birçok yakın zaman incelemesinde tam olarak tartışılır, özellikle Leah Otis, *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); ve Jacques Rossiaud, *Medieval Prostitution*, çev. Lydia Cochrane (Londra: Basil Blackwell, 1988). Londra, Floransa ve Bologna'da fahişelikle ilgili yerel incelemeler için bkz. sırasıyla E.J. Burford, *The Orrible Synne* (Londra, 1973); Richard Trexler, "La prostitution Florentine au XVe siècle: Patronages et clientèles", *Annales ESC* 36, no. 6 (1981): 983-1015; ve Lucia Ferrante, "Honor Regained: Women in the casa del Soccorso di San Paolo in Sixteenth-Century Bologna", Edward Muir ve Guido Ruggiero, ed., *Sex and Gender in Hestorical Perspective* (Baltirome: Johns Hopkins University Press, 1990) içinde, s. 46-72. Son olarak bkz. Kathryn Noberg'in bu kitaptaki bölümü.

5 Charivari ve diğer utandırma ritüelleri konusunda bkz. Jacques Le Goff ve Jean-Claude Schmitt, ed., *Le charivari* (Paris: Mouton, 1981), özellikle Carlo Ginzburg, Christiane Klapisch-Zuber, Richard Trexler, Andre Burguière ve Martin Ingram'ın denemeleri; Natalie Zemon Davis, "The Reasons of Misrule", *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays* (Stanford: Stanford University Press, 1975) içinde, s. 97-123; Martin Ingram, "Ridings, Rough Music, and Mocking Rhymes in Early Modern England", Barry Reay, ed., *Popular Culture in Seventeenth-Century England* (New York: St. Martin's Press, 1985) içinde, s. 166-197.

6 Bkz. Sara Matthews Grieco'nun bu kitaptaki denemesi.

7 Thomas Norton, aktaran E.K. Chambers, *The Elizabethan Stage,* 4 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1923), II, 262.

8 Thomas Nashe, "Pierce Penilesse His Supplication to the Devil", *The Works of Thomas Nashe,* ed. R.B. McKerrow, 4 cilt (Oxford: Blackwell, 1958) I içinde, s. 215.

9 Bu konuda bkz. Antonia Fraser, "Actress as Honey-Pot", *The Weaker Vessel* (New York: Alfred A. Knopf, 1984) içinde, s. 418-439; ve Jacqueline Pearson, "Women in the Theatre, 1660-1737", *The Prostituted Muse: Images of Women and Women Dramatists, 1642-1737* (New York: St. Martin's Press, 1988) içinde, s. 25-41.

10 Behn'in yaşamı, eserleri ve cinsel özgürlük ve eşitlikten yana savları konusunda bkz. Pearson, *The Prostituted Muse*, s. 143-168; Janet Todd, *The Sign of Angellica* (New York: Columbia University Press, 1989); ve Angeline Goreau, *Reconstructing Aphra: A Social Biography of Aphra Behn* (New York: Dial Press, 1980).

10. On Sekizinci Yüzyıl Felsefesinin Bir Örneği

1 Montesquieu, *The Spirit of Laws,* kitap 16, bölüm 12.
2 a.g.e., kitap 19, bölüm 8.
3 Emmanuel Kant, *L'anthropologie du point de vue pragmatique,* çev. Michel Foucault (Paris: Vrin, 1964), s. 150.
4 Montesquieu, *The Spirit of Laws,* kitap 16, bölüm 2.
5 Kant, *L'anthropologie*, s. 148.
6 Montesquieu, *The Spirit of Laws,* kitap 7, bölüm 9.
7 a.g.e., kitap 7, bölüm 17.
8 Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit,* söylev 3, bölüm 30.
9 a.g.e., söylev 4, bölüm 17.
10 Bu makalenin metni, *Corpus*: *Revue de Philosophie*, no. 2'de (Ocak 1986) Christine Faure tarafından yayımlandı.
11 Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, ed. Charles Coutel ve Catherine Kintzler (Paris: Edilig, 1989), s. 71.
12 Condorcet, *Fragment sur l'Atlantide* (Paris: Flammarion, 1988), s. 325.
13 a.g.e., s. 328.

11. Tıbbın ve Bilimin Söylemi

1 Arnauld de Villeneuve, "Compendium Medicinae Arnaldi de Villanova", *Praxis medicinalis* (Lugduni, 1586), kitap 3 içinde, s. 111.
2 Philippe de Flesselles, *Introductoire de chirurgie rationale* (Paris, 1547), s. 42.
3 Scipion Mercurio, "Forma della matrice", *La commare o riccoglitrice* (Venedik, 1621), kitap 1 içinde.
4 Pierre Franco, *Traité des herniers contenant une ample déclaration de toutes leurs espèces et autres excellentes parties de la chirurgie* (Lyon, 1561), s. 331.
5 Louys de Serres, *Oeuvres complètes* (Lyon, 1625), s. 1.
6 Louise Bourgeois, *Observations diverses sur la stérilité* (Paris, 1626), s. 1.
7 *Les oeuvres d'André Du Laurens*, çev. Théophile Gelée, gözden geçiren ve tamamlayan G. Sauvegon (Paris, 1646), kitap 8, bölüm 1, s. 366.
8 Jacques Duval, *Traité des hermaphrodites* (Rouen, 1612), bölüm 51.
9 Pierre Russel, *Système physique et moral de la femme* (Paris, 1803; birinci basım 1775), kitap 1, bölüm 3, s. 187.
10 "Matrice" (Rahim), *Dictionnaire des sciences médicales*, ed. Dechambre (1864) içinde; *Encyclopedia universalis*, VII, 583.
11 Bourgeois, *Observations diverses sur la stérilité*, s. 74.
12 Jacques Sylvius, *Livre de la nature et utilité des moys des femmes* (Paris, 1559), s. 236.
13 Joseph Raulin, "Discours préliminaire", *Traité des affections vaporeuses du sexe* (Paris, 1758) içinde.
14 Levin Lemnius, *Occultes merveilles et secrets de Nature* (Paris, 1574), bölüm 3, s. 15.
15 Planque, *Bibliothèque de médicine de France* (1762), I, 11.
16 Jérôme Cardan, *De la subtilité, et subtiles inventions, ensemble les causes occultes et raison d'icelles* (Paris, 1584), kitap 11, s. 309.
17 Duval, *Traité des hermaphrodites*, bölüm 29-61.
18 Laurent Joubert, *Erreurs populaires au fait de la médicine et régime de santé* (Bourdeau, 1579), kitap 2,bölüm 4, s. 170.

19 Jean Liébault, *Thréson des remèdes,* bölüm 23, s. 46.
20 Ambroise Paré, *De la génération*, ed. Malgaigne, II, 636; Du Laurens, *Oeuvres*, kitap 7, bölüm 1, s. 337; François Mauriceau, *Des maladies des femmes grosses,* kitap 1, bölüm 4, s. 71.
21 Paré, *De la génération*, II, 640.
22 Mauriceau, *Des maladies des femmes grosses,* s. 49.
23 "Response de Monsieur Ambroise Paré aux calomnies d'aucuns médicins touchant ses oeüvres", Le Paulmier, *Ambroise Paré d'après de nouveaux documents* (Paris, 1887) içinde, s. 86-93.
24 Denys Janot, ed., *De la noblesse et preexellence du sexe feminin* (Paris, ilk yayın 1527), folio c.
25 *Les oeuvres de N. Abraham de La Framboisière* (Lyon, 1644), kitap 3, bölüm 1, s. 105.
26 Louys Guyon, *Miroir de la beauté et santé corporelle* (Lyon, 1625), kitap 5, bölüm 23, s. 884.
27 Mauriceau, *Des maladies des femmes grosses,* kitap 1, bölüm 24, s. 184.
28 François Rousset, "Epistre au lecteur", *Traité nouveau de l'hysterotomotocie, ou enfantement caesarien* (Paris: Denys du Val, 1581) içinde.
29 Mauriceau, *Des maladies des femmes grosses,* kitap 2, bölüm 33, s. 357.
30 a.g.e., kitap 1, bölüm 20, s. 159.
31 Abbé Dinouart, *Abrégé de l'embryologie sacrée* (Paris, 1762), kitap 1, bölüm 3, s. 17.
32 Nicolas Venette, *La génération d l'homme, ou tableau de l'amour conjugal* (Londra, 1773), s. xii.
33 Pierre Roussel, *Système physique et moral de la femme, ou tableau philosophique de la constitution, de l'état organique, du tempérament, des moeurs et des fonctions propres au sexe* (Paris, 1803), s. 1.

12. Sohbetten Yaratmaya

1 Okuyucu, on yedinci yüzyıl Fransız salonları konusunda şunlara başvurabilir: Claude Dulong, *L'amour au XVIIe siècle* (Paris: Hachette, 1969), bölüm 3; *La vie quotidienne des femmes au Grand Siècle* (Paris: Hachette, 1984), bölüm 4, kaynakçalı.
2 Maurice Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle de 1600 à 1660* (Paris: Presses Universitaires de France, 1925), s. 944.
3 Bkz. bu kitapta Elisja van Schulte'nin denemesi.
4 Elbette *Lettres portugaises*'in gerçekten rahibe tarafından yazıldığı ve Noël Bouton de Chamilly'ye gönderildiği varsayılarak.
5 Bkz. Claude Dulong, "Mme. de La Fayette et ses placements immobiliers", *XVIIe Siècle*, no. 156 (Temmuz-Eylül 1987): 241-266.
6 Katherine Rogers, *Feminism in Eighteenth Century England* (Urbana: University of Illinois Press, 1982), s. 151, 215-216.
7 André Gide, *Et nunc monet en te* (Neuchâtel ve Paris: Ides et Calendes, 1947), s. 23.
8 Anonim ya da erkek takma adlarla yayımlanan birçok eser de bu sayıya eklenmelidir.
9 Mme. de Maintenon, Racine'i, açıkça Saint-Cyr'in kadın öğrencileri için *Esther* ve *Athalie*'yi yazmakla görevlendirdi.

15. Fahişeler

1 U. Gnoli, aktaran Paul Larivaille, *La vie quotidienne des courtisanes en Italie au temps de la Renaissance* (Paris: Hachette, 1975), s. 31.
2 Erica-Marie Bénabou, *La prostitution et la police des moeurs au XVIIIe siècle* (Paris: Perrin, 1987), s. 327.
3 d'Archenholz, aktaran Fernando Henriques, *Prostitution in Europe and the Americas* (New York: Citadel Press, 1969), s. 143.
4 Bkz. Claude Quetel, *Le mal de Naples. Histoire de la syphilis* (Paris: Seghers, 1986).
5 Mary Elizabeth Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville* (Princeton: Prenciton University Press, 1990), s. 137-152.
6 Martin Luther, aktaran Vern Bullogh ve Bonnie Bullogh, *Women and Prostitution: A Social History* (Buffalo: Prometheus Books, 1987), s. 141.
7 Merry E. Weisner, *Working Women in Renaissance Germany* (New Brunswick, N.J.: Ritgers University Press, 1986), s. 106-107.
8 Jacques Rossiaud, *Medieval Prostitution*, çev. Lydia Cochrane (Londra: Basil Blackwell, 1988), s. 50.
9 Bénabou, *La prostitution et la police de moeurs*, s. 195-199.
10 Colin Jones, "Prostitution and the Ruling Class in 18th-Century Montpellier", *History Workshop* 6 (Güz 1978): 15.
11 Bu rakam benim kendi araştırmalarımdan çıkıyor. Annick Riani, "Pouvoirs et contestations: La prostitution à Marseille au XVIIIe siècle"de (Thèse du troisième cycle, Université de Provence, 1982) biraz farklı bir dönem için çok benzer bir rakama ulaşır.
12 Bénabou, *La prostitution et la police de moeurs*, s. 300-306
13 Archives Municipales de Marseille, FF 239.
14 Felix Tavernier, *La vie quotidienne à Marseille de Louis XIV à Louis Philippe* (Paris, 1973), s. 114.
15 Bénabou, *La prostitution et la police de moeurs*, s. 326.
16 Klausse Sasse, *Die Entdeckung der "courtisane vertueuse" in der franzosischen Literatur des 18 Jahrhunderts* (Hamburg: Facultat der Universitat Hamburg, 1967).

16. Suçlular

1 Bkz. bu kitapta Arlette Farge'ın asiler üzerine denemesi.
2 Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford: Stanford University Press, 1987), s. 85.

17. Protestocular

1 Charles Tilly, *British Conflicts, 1828-1831* (Ann Arbor: Center for Research on Social Organization, University of Michigan, 1982), s. 5.
2 Robert Mandrou, "Vingt ans après ou une direction de recherches féconde: Les révoltes populaires en France au XVIIe siècle", *Revue Historique* 93 (1969): 37; Yves-Marie Bercé, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe: An Essay on the History of Political Violence*, çev. Joseph Bergin (Manchester: Manchester University Press, 1987).

3 P. Blicke, "Les communautés villageoises en Allemagne", Charles Higounet, ed., *Les communautés villageoises en Europe occidentale du Moyen Age aux temps modernes* (1984) içinde, s. 123-136; Peter Burke, "The Virgin of the Carmine and the Revolt of the Masanielo", *Past and Present* 99 (1983): 3-21; R. Villari, "Masaneillo: Contemporary and Recent Interpretations", *Past and Present* 114 (1987): 197-199; C. Maurin, "Le rôle des femmes dans les émotions populaires dans les campagnes de la généralité de Lyon de 1665 à 1789", *Révolte et société. Histoire du présent* (Paris: Sorbonne, 1989) II içinde, s. 134-140.

4 Rudolf M. Dekker, "Women in Revolt: Popular Protest and Its Social Basis in Holland in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Theory and Society* 16 (1987): 337-362.

5 Bkz. Alice Clark'ın öncü eseri, *Working Life of Women in the Eighteenth Century* (Londra: Routledge, 1919); ve Hans Medick, "The Proto-Industrial Familial Economy", P. Kriedte, H. Medick ve J. Schlumbohm, *Industrialization before Industrialization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) içinde, s. 38-73

6 Joan N. Scott ve Louise A. Tilly, *Women, Work, and Family* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1978); *Les femmes, le travail et la famille* (Paris: Rivages/Histoire, 1987); Mary Prior, "Women and Urban Economy: Oxford, 1500-1800", Mary Prior, ed., *Women in English Society, 1560-1800* (Londra ve New York: Methuen, 1985) içinde, s. 93-118.

7 M.-B. Rowlands, "Recusant Women, 1560-1640", Prior, *Women in English Society* içinde, s. 149-180.

8 Arlette Farge, *La vie fragile. Violences, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle* (Paris: Hachette, 1986).

9 Dekker, "Women in Revolt".

10 Robert Muchembled, *Le violence au village* (Brépols, 1989).

11 Archives Nationales, Y 12571, 14 Temmuz 1725, Commissaire Labbé'nin yeminli ifadesi.

12 P. Loupés, "La jardin irlandais des supplices, la grande rébelion de 1641 vue à travers les pamphlets anglais" (Colloque franco-irlandais'ye sunulan tebliğ, Marsilya, 28 Eylül-2 Ekim 1988, "Culture et pratiques politiques en France et en Irlande, XVe-XVIIIe siècle").

13 François Métra, *Correspondance secrète, politique et littéraire ou mémoires pour servir à l'histoire des cours, des sociétés et de la littérature en France depuis la mort de Louis XV* (Londra, 1787), I, 338 vd..

14 Archives Nationales, seri X, X2B 1367, 3 Temmuz 1750.

15 Archives de la Bastille, 9 Ağustos 1721, ms. 10728.

16 Archives Nationales, seri Y, Commisaire Chénon, 1775 Olayı, Y 11441, 1 Ocak 1775, M. Pochet'nin sorgusu.

17 Rudolf M. Dekker ve Lotte C. van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe* (New York: St. Martin's Press, 1989).

18 Natalie Zemon Davis, "Women on Top", *Society and Culture in Early Modern Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1975) içinde.

19 Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence", a.g.e..

20 C.A. Bouton, "Les victimes de la violence populaire pendant la guerre de Farines, 1775", Jean Nicolas, ed., *Mouvements populaires et conscience sociale, XVIe-XIXe siècles. Actes du colloque de Paris 24-26 mai 1984* (Paris: Maloine, 1985) içinde, s. 391 vd..

21 Paule-Marie Duhet, ed., *Cahiers de doléances des femmes et autres textes* (Pa-

ris: Editions des Femmes, 1981), s. 25; B. Didier, *Ecrire la Révolution, 1789-99* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989), s. 57-72.

22 Nicolas, *Mouvements populaires et conscience sociale*, s. 14-20

23 Charles Baudelaire, "Parfum exotique", *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1975) içinde, s. 25.

Hameln'li Glückel, Yahudi Tüccar Kadın

1 *The Life of Glückel of Hameln, 1646-1724, Written by Herself*, çev. ve ed. Beth-Zion Abrahams (New York: Thomas Yoseloff, 1963), s. 149-151.

Anne-Françoise Cornet, Parisli Zanaatçı

1 Archives Nationales, X2B 1367, 2 Haziran 1750. Çocukların kaçırılmasından ötürü Mayıs 1750 ayaklanması.

Kaynakça

Abensour, Léon, *La femme et le féminisme avant la Révolution,* Cenevre: Slatkine Reprints, 1977.

Accati, Luisa, "Il padre naturale. Tra simboli dominati e categorie scientifiche", *Memoria: Rivista de Storia delle Donne* 21 (1987): 79-106.

Adam, Antoine, *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, 5 cilt, Paris: Domat-Montchrestien, 1948-1956.

Adburgham, Alison, *Women in Print: Writing Women and Women's Magazines from the Restoration to the Accession of Victoria*, Londra: Allen and Unwin, 1972.

Adorno, Theodor, *Minima Moralia,* çev. E.F.N. Jephcott, Londra: New Left Books, 1974.

Alberro, Soange, *Inquisiton et société au Mexique, 1571-1700*, Mexico City: Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines, 1988.

Albistur, Maïté ve Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français,* 2 cilt, Paris: Editions des Femmes, 1978.

Amussen, Susan Dwyer, "Féminin/masculine: Le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne", *Annales ESC* 40 (1985): 269-287.

——— *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England,* Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1988.

Anderson, Bonnie ve Judith Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, 2 cilt, New York: Harper & Row, 1989.

Anderson, Michael, *Approaches to the History of the Western Family, 1500-1914*, Londra: Macmillan, 1980.

Andrieux, Maurice, *La vie quotidienne dans la Rome pontificale au XVIIIe siècle,* Paris: Hachette, 1962.

Arenal, Electa ve Stacey Schlau, *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works,* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

Ariès, Philippe, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life,* çev. Robert Baldick New York: Vintage, 1962.

Ariès, Philippe ve André Bejin, ed. *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present,* çev. Anthony Forster, Oxford ve New York: Basil Blackwell, 1985.

Ariès, Philippe ve Georges Duby, ed. *A History of Private Life*, çev. Arthur Goldhammer, 5 cilt, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987-1991.

Atkinson, Clarissa, "Precious Balsam in Fragile Glass: The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages", *Journal of Family History* 8 (1983): 131-143.

Backer, Anne Liot, *Precious Women: A Feminist Phenomenon in the Age of Louis XIV,* New York: Basic Books, 1974.

Badinter, Elisabeth, *Emilie, Emilie: L'ambition féminine au XVIIIe siècle*, Paris: Flammarion, 1983.

Bald, R.C., *John Donne: A Life*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Bange, Petty vd., *Saints and She-Dvils: Images of Women in the 15th and 16th Centuries,* Londra: Rubicon Press, 1987.

Barish, Jonas, *The Antitheatrical Prejudice,* Berkeley: University of California Press, 1981.

Barles, Louis, *Les nouvelles découvertes sur les organes des hommes servants à la generation,* Lyons: Chez Esprit Vitalis, 1675.

Barreiro, Bernardo, *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano,* 1885; yeniden basım, Madrid: Akal editor, 1973.

Barstow, Anne, "On Studying Witchcraft as Women's History: A Historiography of the European Witch Persecutions", *Journal of Feminist Studies in Religion* 4 (1988): 7-20.

Barzaghi, Antonio, *Donne o cortigiane? La prostituzione a Venezia: Documenti di costume dal XVI al XVIII secolo,* Verona: Bertani, 1980.

Baulant, Micheline, "Costume populaire et costume bourgeois à Meaux au XVIIIe siècle: Nuances ou contrastes", *L'Ethnographie* 80 (1984): 269-275.

——— "Un dossier: La personne âgée dans la société briarde aux XVIIe-XVIIIe siècles", *Annales de Démographie Historique* (1985): 283-302.

——— "La famille en miettes: Sur un aspect de la démographie au XVIIe siècle", *Annales ESC* 27 (1972): 959-968.

——— "La femme de Brie, 1650-1750", *Pénélope* 7 (1972): 21-24.

Baumgarten, Alexander, *Aesthetica,* 1750; yeniden basım Hildesheim: Olms, 1961.

Beasley, Faith, *Revising Memory: Women's Fiction and Memoirs in Seventeenth-Century France,* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1990.

Beattie, J.M., *Crime and the Courts in England, 1660-1800,* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Beik, William, *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France: State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Belsey, Catherine, *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama,* New York ve Londra: Methuen, 1985.

Bénabou, Erica-Marie, *La prostitution et la police des moeurs au XVIIIe siècle,* Paris: Perrin, 1987.

Bercé, Yves-Marie, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe: An Assay on the Histoy of Political Violence,* çev. Joseph Bergin, Manchester: Manchester University Press, 1987.

Bernards, Matthäus, "Kölns Beitrag zum Streit un die religiöse Frauenfrage im 17. Jahrhundet", *Annalen des Historischen Vereins für den Neiderrhein* 177 (1975): 76-91.

Bernos, Marcel, Charles de La Roncière, Jean Guyon ve Philippe Lécrivain, *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours,* Paris: Centurion, 1985.

Berriot-Salvadore, Evelyne, *Les femmes dans la société française de la Renaissance,* Cenevre: Droz, 1990.

——— *Images de la femme dans la médicine du XVIe et au début du XVIIe siècle,* tez, Université de Montpellier, 1979.

Berry, Philippa, *Chastity and Power: Elizabethan Literature and the Unmarried Queen,* Londra ve New York: Routledge, 1989.

Bevis, Richard, *English Drama: Restoration and the Eighteenth Century, 1660-1789,* Londra ve New York: Longman, 1988.
Bienville, M.D.T., *La nymphomanie ou traité de la fureur uterine,* 1771; yeniden basım, Amsterdam, 1778.
Bilinkoff, Jodi, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City,* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
Blaisdell, Charmarie Jekins, "Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places", *Sixteenth Century Journal* 13 (1982): 67-84.
Blasons anatomiques du corps féminin, ensemble des contreblasons, C. d'Augebie, 1554 (hasarlı kopya): Bibliothèque National no 5, E. Picot 811; 1570 basımı (Vve Bonnefous): Bibliothèque National Enger 600; ve bir kopyası Bibliothèque de l'Asenal'de, 8H11 131 Rés. İn-12. Sayısız yeniden basım arasında: Pascal Quignard, ed., *Blasons anatomiques du corps féminin,* Paris: Gallimard, 1982.
Bock, Gisela ve Giuliana Nobili, ed. *Il corpo delle donne,* Ancona ve Bolonya: Transeuropa, 1988.
Boguet, Henri, *Discours exècrable des sorciers,* 1606; yeniden basım Marsilya: Laffitte Reprints, 1979.
Bollême, Geneviève, *La Bibliothèque Bleue. Littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siècle,* Paris: Julliard, 1971.
Bologne, Jean-Claude, *Histoire de la pudeur,* Paris: Olivier Orban, 1986.
Bonomo, Giuseppe, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia,* Palermo: Palumbo, 1971.
Börresen, Kari E., ed. *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition,* Oslo: Solum Forlay, 1990.
Boucher, Jacqueline, *La cour de Henri III,* Rennes: Ouest-France, 1986.
Bourgeois, Louise, dite Boursier, *Observations diverses sur la sterilité, perte de fruict, foecondité, accouchements et maladies des femmes et enfants nouveaux naiz,* 1609; yeniden basım, Paris: Melchior Mondiere, 1626.
Bousquet, Joe, *La peinture manièriste,* Neuchâtel: Ides et Caledes, 1964.
Boyer, Paul ve Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
Brantôme, Pierre de Bourdeille, seigneur de, *Les dames esclaves,* ed. Maurice Rat, Paris: Garnier, 1955.
——— *Oeuvres complètes,* 2 cilt, Paris: A. Desrez, 1888.
Bray, Alan, *Homosexuality in Renaissance England,* Londra: Gay Men's Press, 1982.
Brémond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* 11 cilt, Paris: Bloud et Gay, 1920-1933.
Brink, Jean, Allison Coudert ve Maryanne Horowitz, ed. *Playing with Gender: A Renaissance Pursuit,* Urbana: University of Illinois Press, 1991.
Broude, Norma ve Mary M. Gerrard, ed. *Feminism and Art History: Questioning the Litany,* New York: Harper & Row, 1982.
Brown, Judith, *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy,* Oxford ve New York: Oxford University Press, 1986.
Brown, Peter, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity,* New York: Columbia University Press, 1988.
Brunel, Pierre, ed. *Dictionnaire des mythes littéraires,* Paris: Edition du Rocher, 1988.
Bugge, John, *Virginitas: An Essay on the History of a Medieval Ideal,* Lahey: Nijhoff, 1975.
Bullogh, Vern ve Bonnie Bullogh, *Women and Prostitution: A Social History,* Buffalo: Prometheus Books, 1987.

Burckhardt, Jacob, *The Civilization of Renaissance in Italy*, 2 cilt, New York: Harper, 1958.

Burgelin, Olivier, Philippe Perrot ve Marie-Thérèse Basse, ed. *Parure, pudeur, étiquette. Communications* 46, özel sayı (1987).

Burgelin, Pierre, "L'éducation de Sophie", *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 35 (1959-1962): 113-137.

Burguiere, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen ve Françoise Zonabend, ed. *Histoire de la famille*, 2 cilt, Paris: Armand Colin, 1986.

Burke, Janet, "Freemasonry, Friendship, and Noblewomen: The Role of the Secret Society in Bringing Enlightment Thought to Pre-Revolutionary Women Elites", *History of European Ideas* 10 (1989): 283-294.

Burke, Peter, *Historical Anthropology in Early Modern Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Buxton, John, *Sir Philip Sidney and the English Renaissance*, New York: St. Martin's Press, 1966.

Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press, 1987.

Camden, Carroll, *The Elizabethan Woman: A Panorama of English Womanhood, 1540 to 1640*, Londra ve New York: Cleaver-Hume, 1952.

Camporesi, Piero, *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutilation and Mortification in Religion and Folklore*, çev. Tania Croft-Murray, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1988.

——— *Le officine dei sensi*, Milan: Garzanti, 1985.

Cangiamila, Francesco Emanuele, *Embriologia sacra, overo dell'uffizo de' sacerdoti, medici, e superiori, circa l'eterna salue de' bambini racchiusi nell'utero*, Palermo, 1745.

Carlson, Susan, *Women and Comedy: Rewriting the British Theatrical Tradition*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

Carmona, Michel, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris: Fayard, 1988.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mondo*, Madrid: El Libro de Bolsill, 1966.

Castan, Nicole, *Les criminels de Languedoc. Les exigences d'ordre et les voies du ressentiment dans une société pré-révolutionnaire, 1750-1790*, Toulouse: Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.

——— ve Yves Castan, *Vivre ensemble. Ordre et désordre en Languedoc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Gallimanr/Julliard, 1981.

Céard, Jean, Marie-Madeleine Fontaine ve Jean-Claude Margolin, ed. *Les corps à la Renaissance: Actes du XXXe colloque de Tours 1987*, Paris: Amateurs de Livres, 1990.

Certeau, Michel de, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècles*, Paris: Gallimard, 1982.

——— *La possession de Loudun*, Paris: Julliard, 1970.

Charles, Lindsey ve Lorna Duffin, ed. *Women and Work in Pre-Industrial England*, Londra ve Dover, N.H.: Croom Helm, 1985.

Chartier, Roger, ed. *Passions of the Renaissance. History of Private Life*'ın üçüncü cildi, Philippe Ariès ve Georges Duby, ed., Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989.

Chartier, Roger, Marie-Madeleine Compère ve Dominique Julia, *L'éducation en France, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris: CDU-SEDES, 1976.

Chartier, Roger ve Henri-Jean Martin, ed. *Histoire de l'éducation française*, 3 cilt, Paris: Promodis, 1983-1986.

Chartier, Roger ve Denis Richet, ed. *Représentations et vouloir politiques: Autour des Etats-Généraux de 1614,* Paris: Ecoles des Hautes Etudes en Science Sociales, 1982.

Christian, William, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain,* Princeton: Princeton University Press, 1981.

Ciammitti, Luisa, "One Saint Less: The Story of Angela Mellini, a Bolognese Seamstress (1667-17[?])", Edward Muir ve Guido Ruggiero, ed., *Sex and Gender in Historical Perspective,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990 içinde, s. 141-176.

Clancy, Patricia, "A French Writer and Educator in England: Madame Le Prince de Beaumont", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 201 (1982): 195-208.

Clark, Alice, *The Working Life of Women in the Seventeenth Century,* Londra: Routledge, 1919.

Clark, Stuart, "Inversion, Misrule, and the Meaning of Witchcraft", *Past and Present* 87 (1980): 98-127.

Cohen, Sherill, "Asylums for Women in Counter-Reformation Italy", Sherin Marshall, ed., *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Private and Public Worlds,* Bloomington: Indiana University Press, 1989 içinde, s. 166-188.

——— *The Evolution of Women's Asylums since 1500: From Refuges for Ex-Prostitutes to Shelters for Battered Women,* New York: Oxford University Presss, 1992.

Cohen, Walter, *Drama of a Nation: Public Theatre in Renaissance England and Spain,* Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt,* Londra: Chatto, 1975.

Conner, Susan, "Sexual Politics and Citizenship: Women in Eighteenth-Century France", *Western Society for French History* 10 (1982): 264-273.

Conti Odorisio, Ginevra, *Donna e società nel Seicento: Lucrezia Marinelli e Arcangela Tarabotti,* Roma: Bulzoni, 1979.

Couliano, Ioan, *Eros and Magic in the Renaissance,* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Courtine, Jean-Jacques ve Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions, XVIe-début XIXe siècle,* Paris: Editions Rivages, 1988.

Crampe-Casnabet, Michèle, *Condorcet, lecteur des Lumières,* Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Cressy, David, *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England,* Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1980.

Cusenier, Jean, *L'art populaire en France. Rayonnements, modèles et sources,* Fribourg: Office du Livre; Paris: Société Française du Livre, 1979.

Daenens, Francine, "Superiore perché inferiore: Il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento", Vanna Gentili, ed., *Transgressione tragica e norma domestica: Esemplari di topologie femminili della letteratura europea,* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983 içinde, s. 11-50.

Dailey, Barbara Ritter, "The Visitation of Sarah Wight: Holy Carnival and the Revolution of the Saints in Civil War London", *Church History* 55 (1986): 438-455.

d'Ameglia, Marina, "La conquista di un dote. Regole del gioca e scambi femminili alla Confraternita dell'Annunziata (sec. XVII-XVIII)", Lucia Ferrante, Ma-

ura Palazzi ve Gianna Pomata, ed., *Ragnatale di rapporti: Patronage e reti di relazione nella storia delle donne,* Turin: Rosenberg & Sellier, 1988 içinde, s. 305-343.
Darmon, Pierre, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris: Seuil, 1981.
——— *Mythologie de la femme dans l'ancinne France, XVIe-XIXe siècle,* Paris: Seuil, 1983.
Daumard, Adeline ve François Furet, *Structures et relations sociales à Paris au milieu du XVIIIe siècle,* Paris: Armand Colin, 1961.
Dauphin, Cécil, Arlette Farge, Geneviève Fraisse, Christiane Klapisch-Zuber, Rose-Marie Lagrave, Michelle Perrot, Pierrette Pezerat, Yannick Ripa, Pauline Schmitt-Pantel ve Danièle Voldman. "Culture et pouvoir des femmes: Essai d'historiographie", *Annales ESC* 41 (1986): 271-293.
Davidoff, Leonore ve Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Londra: Hutchinson, 1987.
Davidson, Caroline, *A Woman's Work Is Never Done: A History of Housework in the British Isles, 1650-1950*, Londra: Chatto & Windus, 1981.
Davis, John, "Joan of Kent, Lollardy and the English Reformation", *Journal of Ecclesiastical History* 33 (1982): 225-233.
Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France,* Stanford: Stanford University Press, 1987.
——— "From 'Popular Religion' to Religious Cultures", Steven Ozment, ed., *Reformation Europe: A Guide to Research*, St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research, 1982 içinde, s. 321-341.
——— "Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1400-1820", Patricia Labalme, ed., *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, New York: New York University Press, 1980 içinde, s. 153-182.
——— *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
——— *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays,* Stanford: Stanford University Press, 1975.
——— "Women in the Crafts in Sixteenth-Century Lyon", *Feminist Studies* 8 (Bahar 1982): 47-80.
Dawson, Ruth, "Women Communicating: Eighteenth-Century German Journals Edited by Women", *Archives et Bibliothèque de Belgique* 54 (1983): 95-111.
De Baar, Mirjiam, "De betrokkenheid van vrouwen bij het huisgezin van Jean de Labadie (1669-1732)", *Jaaboek voor Vrouwengeschiedenis* 8 (1987): 11-43.
De Beer, E.S., ed. *The Diary of John Evelyn,* Londra: Oxford University Press, 1959.
De Clementi, Andreina, "Una mistica contadina: Caterina Paluzzi di Morlupo", *Memoria* 5 (1982): 23-33.
Defoe, Daniel, *Moll Flanders*, Londra: Dent, 1982.
Degler-Spengler, Brigitte, "Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters", *Rothenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 3 (1984): 75-88.
DeJean, Joan, *Tender Geographies: Women and the Origins of the Novel in France*, New York: Columbia University Press, 1991.
Dekker, Rudolf M., "Women in Revolt: Popular Protest and Its Social Basis in Holland in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Theory and Society* 16 (1987): 337-362.
——— ve Lotte C. van de Pol, *The Tradition of Female Tranvestism in Early Modern Europe,* New York: St. Matin's Press, 1989.
Delarue, Paul ve M.-L., Teneze. *Le conte populaire française*, şimdiye kadar 4 cilt, Paris: Maisonneuve et Larose, 1957.

Delcambre, Etienne, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècle*, 3 cilt, Nancy: Société d'Archéologie Lorraine, 1948-1951.
Delooz, Pierre, "Santità. II. Santità e sociologia", Guerrino Pelliccia ve Giancarlo Rocca, ed., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cilt 8, Roma: Edizioni Paoline, 1988 içinde, 861-873.
Delumeau, Jean, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles*, Une cité assiégée, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1978.
——— *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, New York: St. Martin's Press, 1990.
De Maio, Romeo, *Donna e Rinascimento*, Milano: Mondadori, 1987.
Demos, John, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, New York: Oxford University Press, 1982.
Dickens, A.D., ed. *The Cours of Europe: Politics, Patronage, and Royalty, 1400-1800*, New York: McGraw-Hill, 1977.
Diderot, Denis, *The Nun, çev. Leonard Tancock*. Harmodsworth: Penguin Books, 1974.
Doody, Margaret, *Frances Burney: The Life in the Works*, New Brunswick, N.J.: Rutgers Uniersity Press, 1988.
Doran, Susan, "Religion and Politics at the Court of Elizabeth I: The Habsburg Marriage Negotiations of 1559-1567", *English Historical Review* 104 (1989): 908-926.
Douglas, Mary, ed. *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londra ve New York: Tavistock, 1970.
Douglass, Jane Dempsey, "Christian Freedom: What Calvin Learned at the School of Women", *Church History* 53 (1984): 155-173.
——— *Women, Freedom, and Calvin*, Philadelphia: Westminister Press, 1985.
Dowling, Maria, "Anne Boleyn and Reform", *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984): 30-46.
Duby, Georges, ed. *L'amour et la sexualité, L'Histoire*, özel sayı, 1984.
Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris: Maspéro, 1971.
Dugav, Dianne, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1989.
Duhet, Paule-Marie, *Les femmes et la Révolution, 1789-1794*, Paris: Julliard, 1971.
——— ve M. Rebérioux, *Cahiers de doléances des femmes de 1789*, Paris: Editions des Femmes, 1989.
Dulong, Claude, *L'amour au XVIIe siècle*, Paris: Hachette, 1969.
——— "Mme. de La Fayette et ses placements immobiliers", *XVIIe Siècle*, 156 (1987): 241-266.
——— *La vie quotidienne des femmes au Grand Siècle*, Paris: Hachette, 1984.
Du Pleix, Scipion, *La curiosité naturelle redigée en questions selon l'ordre alphabétique*, 1620; yeniden basım Rouen: Chez Jacques Cailloue, 1648.
Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie, Willem Frijhoff ve Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIe-XVIIe siècle*, Paris: Hachette, 1978.
Duval, Jacques, *Des hermaphrodites, accouchemens des femmes et traitement qui est requis pour les relever en santé et bien elever leurs enfans*, Rouen: Chez David Geoffroy, 1612.
Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, New York: Urizen Books, 1978.
Elliott, J.H., "Revolts in the Spanish Monarchy", Robert Forster ve Jack Greene, ed., *Preconditions of Revolution in Early Modern Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970 içinde, s. 109-130.

Epstein, Julia ve Kristina Straub, ed. *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity,* Londra ve New York: Routledge, 1991.

Erlanger, Philippe, *Madame de Longueville. De la révolte au mysticisme,* Paris: Perrin, 1977.

Faderman, Lillian, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present,* New York: William Morrow, 1981.

Fagniez, Gustave, *La femme et la société française dans la première moitié du XVIIe siècle,* Paris: Gamber, 1929.

Fairchilds, Cissie, *Domestic Enemies: Servant and Their Masters in Old Regime France,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.

——— "Female Sexuality and the Rise of Illegitimacy: A Case Study", *Journal of Interdisciplinary History* 8 (1978): 627-667.

Farge, Arlette, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle,* Paris: Seuil, 1992.

——— "Le siècle au féminin. Rôles et représentations des femmes", *Electra* (Haziran 1987).

——— *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle,* Paris, Hachette, 1986.

——— "La violence, les femmes et le sang au XVIIIe siècle", *Mentalités* 1 (1988): 95-111.

——— *Le vol d'aliments à Paris au XVIIIe siècle*, Paris: Plon, 1974.

——— ed. *Le miroir des femmes: Textes de la Bibliothèque Bleue,* Paris: Montalba, 1982.

——— *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle,* Paris: Gallimard/Julliard, 1979.

——— ve Michel Foucault, ed. *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, Paris: Gallimard, 1982.

Farrell, Michèle Longino, *Performing Motherhood: The Sévigné Correspondance,* Hanover, N.H.: University Press of New England, 1991.

Fauchery, Pierre, *La destinée féminine dans le roman européen du XVIIIe siècle, 1713-1807,* Paris: Armand Colin, 1972.

Fauré, Christine, *Democracy without Women: Feminism and the Rise of Liberal Individualism in France*, çev. Claudia Gorbman ve John Berks, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Favret-Saada, Jeanne, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, çev. Catherine Cullen, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1980.

Febvre, Lucien, *Autour de l'Heptaméron, amour sacré, amour profane*, Paris: Gallimard, 1944.

Ferguson, Margaret N., Maureen Quilligan ve Nancy J. Vickers, ed. *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe,* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Ferrand, Jacques, *De la maladie d'amour ou melancholie erotique,* Paris: Chez Denis Moreau, 1623.

Ferrante, Lucia, "Honor Regained: Women in the Casa del Soccorso di San Paolo in Sixteenth-Century Bologna", Edward Muir ve Guido Ruggiero, ed., *Sex and Gender in Historical Perspective,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990 içinde, s. 46-72.

——— "Pro mercede carnali . . . Il giusto prezzo rivendicato in tribunale", *Memoria* 17 (1986): 42-58.

Filippini, Nadia Maria, "Levatrici e ostetricanti a Venezia tra Sette e Ottocento", *Quaderni Storici* 58 (1985): 149-180.

Finlayson, Iain, *The Moth and the Candle: A Life of James Boswell*, New York: St. Martin's Press, 1984.
Fiorani, Luigi, "L'esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque a Seicento", *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma* 5 (1984): 155-196.
——— "Monache e monasteri romani nell'età del quietismo", *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma* 1 (1977): 63-111.
Flandrin, Jean-Louis, *Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les compagnes de l'ancienne France (XVIe-XIXe siècle)*, Paris: Gallimard/Julliard, 1975.
——— *Families in Former Times: Kinship, Household, and Sexuality*, çev. Richard Southern, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1979.
——— *Le sexe et l'Occident: Evolution des attitudes et des comportements*, Paris: Seuil, 1981.
Fontenay, Elisabeth de, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris: Grasset, 1981.
Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Patheon, 1977.
——— *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, 3 cilt, New York: Vintage, 1988-1990.
Fouque, Catherine ve Yvonne Knibiehler, *L'histoire des mères du Moyen Age à nos jours*, Paris: Montalba, 1980.
Fraisse, Geneviève, *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence: Alinea, 1989.
Francastel, Pierre, *Etudes de sociologie de l'art, création picturale et société*, Paris: Denoël, 1974.
——— *Histoire de la peinture française*, Cilt 1: *Du Moyen Age à Fragonard*, Paris: Denoël, 1984.
Fritz, Paul ve Richard Morton, ed. *Women in the 18th Century and Other Essays*, Toronto: Hakkert, 1976.
Furet, François ve Jacques Ozouf, *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1982.
Gallini, Clara, *Dono e malocchio*, Palermo: S.F. Flaccovio, 1973.
Garber, Marjorie, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, New York: Routledge, 1991.
Garrard, Mary, *Artemisia Gentileschi: The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
Gaudemet, Jean, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris: Cerf, 1987.
Geffriaud Rosso, Jeannette, *Montesquieu et la féminité*, Pisa: Libreria Goliardica, 1977.
Gelbart, Nina Rattner, *Feminin and Opposition Journalism in Old Regime France: Le Journal des Dames*, Berkeley: University of California Press, 1986.
——— "Frondeur Journalism in the 1770s: Theatre Criticism and Radical Politics in the Pre-Revolutionary French Press", *Eighteenth Century Studies* 17 (1984): 493-514.
——— "The *Journal des Dames* and Its Female Editors: Politics, Censorship, and Feminism in the Old Regime Press", Jack Censer ve Jeremy Popkin, ed., *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, Berkeley: University of California Press, 1987 içinde, s. 24-74.
Gelis, Jacques, *History of Childbirth: Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe*, çev. Rosemary Morris, Cambridge: Polity Press, 1991.
Gentileschi, Artemisa, *Actes d'un procès en viol suivis des lettres*, Paris: Editions des Femmes, 1984.

George, Margaret, *Women in the First Capitalist Society: Experiences in Seventeenth-Century England,* Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Georgelin, Jean, *Venise au siècle des Lumières,* Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1978.

Giesey, Ralph, "The Juristic Basis of Dynastic Right to the French Throne", *Transactions of the American Philosophical Society,* n.s. 51, pt 5 (1961).

Gilder, Rosamond, *Enter the Actress: The First Women in the Theatre,* Boston: Houghton Mifflin, 1931.

Ginzburg, Carlo, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath,* çev. Raymond Rosenthal, New York: Pantheon, 1991.

——— *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* çev. John ve Anne Tedeschi, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

Glotz, Marguerite ve Madeleine Maire, *Salons du XVIIIe siècle,* Paris: Nouvelles Editions Latines, 1949.

Goldzink, Jean, *Charles-Louis de Montesquieu, Lettres persanes,* Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Goncourt, Edmond ve Jules de Goncourt, *The Woman of the Eighteenth Century: Her Life, from Birth to Death, Her Love, and Her Philosophy in the Worlds of Salon, Shop, and Street,* çev. Jacques le Clercq ve Ralph Roeder, Westport, Conn.: Hyperion Press, 1982.

Goodman, Dena, "Enlightment Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions", *Eighteenth Century Studies* 22 (Bahar 1989): 329-350.

Green, David, *Sarah Duchess of Marlborough,* New York: Charles Scribner's and Sons, 1967.

Gregg, Edward, *Queen Anne,* Londra ve Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Grenaille, François de, *L'honneste fille,* 3 cilt, Paris, 1640.

Grimal, Pierre, ed, *Histoire mondiale de la femme,* cilt 2: *L'Occident, des Celtes à la Renaussance;* cilt 4: *Sociétés modernes et contemporaines,* Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966.

Grimmelshausen, Hans, *Courage, the Adventuress and the False Messiah,* çev. Hans Speier, Princeton: Princeton University Press, 1964.

Grimmer, Claude, *La femme et la bâtard. Amours illegitimes et secretes dans l'ancienne France,* Paris: Presses de la Renaissance, 1983.

Grivelet, Michel, *Thomas Heywood et le drame domestique élisabethain,* Paris: Didier, 1957.

Grosperrin, Bernard, *Les petites écoles sous l'Ancien Régime,* Rennes: Ouest-France, 1984.

Guernieri, Romana, "Beghinismo d'oltralpe e Bizzochismo italiano tra il secolo XIV e il secolo XV", Raffaele Pazzeli ve Mario Sensi, ed, *La beatà Angelina da Montegiove e il movimento del terz'ordine regolare francescano femminile,* Roma: Analecta T.O.R., 1984 içinde, s. 1-13.

——— "Pinzocchere", Guerino Pelliccia ve Giancarlo Rocca, ed., *Dizionario degli istituti di perfezione,* cilt 6, Roma: Edizioni Paoline, 1980 içinde, col. 1721-49.

Guilhem, Claire, "L'Inquisition et la dévaluation des discours féminins", Bartolomé Bennassar, ed., *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècle,* Paris: Hachette, 1979 içinde, s. 193-236.

Gurr, Andrew, *Playgoing in Shakespeare's London,* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Gutton, Jean-Pierre, *La société et les pauvres, l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789,* Paris: Société d'Edition "Les Belles Lettres", 1971.

Guyon, Louys, *Le miroir de santé et beauté corporelle*, 1615; yeniden basım, Lyon: Chez Antoine Chard, 1625.

Hahn, H. George ve Carl Behm III, *The Eighteenth-Century British Novel and Its Background: An Annotated Bibliography*; Methuen, N.J.: Scarecrow Press, 1985.

Hamilton, A.C., *Sir Philip Sidney: A Study of his Life and works:* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Hanawalt, Barbara, ed. *Women and Work in Preindustrial Europe*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Hanley, Sarah, "Engendering the State: Family Formation and State Building in Earl Modern France", *French Historical Studies* 16 (1989): 4-27.

Harris, Ann Sutherland ve Linda Nochlin, *Women Artists: 1550-1950*, Los Angeles ve New York: Alfred A. Knopf, 1976.

Hart, Erica, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Head, Thomas, "The Religion of the *Femmelettes*: Ideals and Experience among Women in Fifteenth- and Sixteenth-Century France", Lynda Coon, Katherine Haldane ve Elisabeth Sommer, ed., *That Gentle Strenght: Historical Perspective on Women in Christianity*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1990 içinde, s. 149-175.

Henriques, Fernando, *Prostitution in Europe and the Americas*, New York: Citadel Press, 1969.

Henry, Philippe, *Crime, justice et société dans la principauté de Neuchâtel au XVIIIe siècle (1707-1806)*, Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1984.

Herlihy, David ve Christiane Klapisch-Zuber, *Tuscans and Their Families: A Study of the Florentine Catasto of 1427*, New Haven: Yale University Press, 1985.

Higgin, Patricia, "The Reactions of Women", Brian Manning, ed., *Politics, Religion and the English Civil War*, Londra: Edward Arnold, 1973 içinde, s. 179-222.

Hill, Bridget, "A Refuge from Men: The Idea of a Protestant Nunnery", *Past and Present* 117 (1987): 107-130.

——— *The Republican Virago: The Life and Times of Catherine Macaulay, Historian*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

——— *Women, Work and Sexual Politics in Eighteenth-Century England*, Londra ve New York: Basil Blackwell, 1989.

Hirst, Derek, *The Representative of the People? Voters and Voting under the Early Stuarts*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1975.

Hoffmann, Paul, *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris: Ophrys, 1977.

Honig, Edwin, *Calderon and the Seizures of Honor*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Hoock-Demarle, Marie-Claire, *La femme au temps de Goethe*, Paris: Stock, 1987.

Hopkins, Lisa, *Women Who Would Be Kings: Female Rulers of the Sixteenth Century*, New York: St. Martin's Press, 1991.

Houillon, Henriette, "La femme en France aux XVIIe et XVIIIe siècles", Pierre Grimal, ed., *Histoire mondiale de la femme*, cilt 4, Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966 içinde, s. 7-98.

Houlbrook, Ralph, *The English Family, 1450-1700*, Londra ve New York: Longman, 1984.

Howard, Jean, "Crossdressing, the Theater and Gender Struggle in Early Modern England", *Shakespeare Quarterly* 39 (1988): 418-440.

Howell, Martha, "Citizenship and Gender: Women's Political Status in Northern Medieval Cities", Mary Erler ve Maryanne Kowaleski, ed., *Women and Power in the Middle Ages,* Athens: University of Georgia Press, 1988 içinde, s. 37-60.

——— *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities,* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Huarte, Juan, *The Examination of Men's Wits,* çev. M. Camillo Camilli, Londra, 1616. Özgün İspanyolca basım, *Examen de ingenios para la scientias*, Baeza, 1575.

Hufton, Olwen, *The Poor of Eightheenth-Century France,* Oxford: Clarendon Press, 1974.

——— "Women and the Family Economy in Eighteenth Century France", *French Historical Stuties* 9 (1975): 1-22.

——— "Women in History: Early Modern Europe", *Past and Present* 101 (1983): 125-141.

——— "Women without Men: Widows and Spinsters in Britain and France in the Eighteenth Century", *Journal of Family History* 9 (1984): 355-376.

——— ed. "Marginalité et criminalité à l'époque moderne", *Revue d'Histoire Contemporaine* 21 (1974).

Hunt, Lynn, ed. *Eroticism and the Body Politic,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

Hunt, Margaret, "Hawkers, Bawlers, and Mercuries: Women and the London Press in the Early Enlightment", *Women and History* 9 (1984): 41-68.

——— Margaret Jacob, Phyllis Mack ve Ruth Perry, *Women and the Enlightment,* New York: Haworth Press, 1984.

Ingram, Martin, *Church Courts, Sex, and Marriage in England, 1570-1640,* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

——— "Ridings, Rough Music, and Mocking Rhymes in Early Modern England", Barry Reay, ed., *Popular Culture in Seventeenth-Century England,* New York: St. Martin's Press, 1985 içinde, s. 166-197.

Institoris, Henricus ve Jakob Sprenger, *The Malleus Maleficarum,* çev. Montague Summers, New York: Dover, 1971.

Irwin, Joyce, "Anna Maria Van Schurman: From Feminism to Pietism", *Church History* 46 (1977): 48-62.

——— "Society and Sexes", Steven Ozment, ed., *Reformation Europe: A Guide to Research*, St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research, 1982 içinde, s. 343-359.

Jacquart, Danielle ve Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages,* çev. Matthew Adamson, Cambridge: Polity, 1988.

Jardine, Lisa, *Still Harping on Daughters: Women and Drama in the Age of Shakespeare,* Abingdon, Sussex: Harvester; Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1983.

Joeres, Ruth-Ellen ve Mary Jo Maynes, ed. *German Women in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: A Social and Literary History,* Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Jonard, Norbert, *Milan au siècle des Lumières,* Dijon: Université de Dijon, 1974.

Jones, Colin, "Prostitution and the Ruling Class in 18th-Century Montpellier", *History Workshop* 6 (Güz 1978): 7-28.

——— "Sisters of Charity and the Ailing Poor", *Social History of Medicine* 2 (1988): 339-348.

Jordan, Constance, *Renaissance Feminism: Literary Defenses of Women in Early Modern Europe,* Ithaca: Cornell University Press, 1990.

——— "Reprenesting Political Androgyny: More on the Siena Potrait of Queen Elizabeth I", Anne Haselkorn ve Betty Travitsky, ed., *The Renaissance of Englishwomen in Print: Counterbalancing the Canon,* Amherst: University of Massachusetts Press, 1990 içinde, s. 157-176.

Jouhaud, Christian, "Révoltes et contestations d'Ancien Régime", *Histoire de la France: Les conflits*, ed., Jacques Julliard, Paris: Seuil, 1990 içinde, s. 17-99.

Julia, Dominique, ed. *Atlas de la Révolution française,* cilt 2: *L'ensiegnement, 1760-1815,* Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987.

Kagan, Richard L, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain,* Berkeley: University of California Press, 1990.

Kahn, Coppelia, *Man's Estate: Masculine Identity in Shakespeare,* Berkeley: University of California Press, 1981.

Karant-Nunn, Susan, "Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the Women of Zwickau", *Sixteenth Century Journal* 13 (1982): 17-42.

Karlsen, Carol, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England,* New York: Norton, 1987.

Kieckhefer, Richard, *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300-1500,* Berkeley: University of California Press, 1976.

King, Margaret, *Women of the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Kintzler, Catherine, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen,* Paris: Le Sycomore, 1984.

Klapisch-Zuber, Christiane, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy,* çev. Lydia Cochrane, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Kloek, Els, "De Reformatie als thema van vrouwenstudies, Een histories debat overgoed en Kwaad", *Jaarboeck voor vrouwengeschiedenis* 4 (1983): 106-149.

Knibiehler, Yvonne ve Catherine Fouquet, *La femme et les médicins. Analyse historique,* Paris: Hachette, 1983.

Kofman, Sarah, *Le respect des femmes. Kant et Rousseau,* Paris: Galilée, 1982.

Koon, Helene, "Eliza Haywood and the *Female Spectator*", *Huntington Library Quarterly* 42 (1978-79): 43-55.

Kuhn, Annette, vd. *Frauen in der Geschichte*, 5 cilt, Dusseldorf: Schwann, 1982-1985.

Kunze, Bonnelyn, "'Poore and in Necessity': Margaret Fell and Quaker Female Philantrophy in Northwest England in the Late Seventeenth Century", *Albion* 21 (1989): 559-580.

Labalma, Patricia, ed. *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past,* New York: New York University Press, 1980.

Laqueur, Thomas, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Larivaille, Paul, *La vie quotidienne des courtisanes en Italie au temps de la Renaissance,* Paris: Hachette, 1975.

Larner, Christina, *Enemies of God: The Witchhunt in Scotland,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

——— "Was Witch-hunting Woman-hunting?", *New Society* 58 (1981): 11-12.

——— "Witch Beliefs and Witch-Hunting in England and Scotland", *History Today* 31 (1981): 32-36.

Lascault, Gilbert, *Figurées, défigurées. Petit vocabulaire de la féminité représentée,* Paris: UGE, coll. 10/18, 1977.

Laslett, Peter, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations: Essays in Historical Sociology,* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Lathuillière, Roger, *La préciosité, étude historique et linguistique,* Cenevre: Droz, 1966.

Lazard, Madeleine, *Le théâtre en France au XVIe siècle,* Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

Le Boursier Du Coudray, Angélique-Marie, *Abrégé de l'art des accouchemens dans lequel on donne les preceptes necessaires pour le mettre en pratique*, Paris: Chez la Veuve Delaguette, 1759.

Lebrun, François, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime,* Paris: Armand Colin, 1975.

——— Marc Vénard ve Jean Quéniart, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France,* cilt 2: *De Gutenberg aux Lumières*, Paris: Nouvelle Librairie de France, 1981.

Le Goff, Jacques ve Jean-Claude Schmitt, ed. *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977, par l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et le Centre National de Recherche Scientifique,* Paris ve New York: Mouton, 1981.

Levin, Carole, "Power, Politics, and Sexuality: Images of Elizabeth I", Jean Brink, Allison Coudert ve Maryanne Horowitz, ed., *The Politics of Gender in Early Modern Europe,* Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1989 içinde, s. 95-110.

——— "Women in the Book of Martyrs as Models of Behavior in Tudor England", *International Journal of Women's Studies* 4 (1981): 196-207.

Lewalski, Barbara, "Rewriting Patriarchal Patronage: Margaret Clifford, Anne Clifford, and Aemilia Lanyer", *Year Book of English Studies* 21 (Ocak 1991).

Lholest, Benoît, *L'amour enferme. Amour et sexualité dans la France du XVIe siècle,* Paris: Oliver Orban, 1990.

Liébault, Jean, *Thresor des remedes secrets pour les maladies des femmes,* Paris: Chez Jacques Du Puys, 1585.

Liebowitz, Ruth, "Virgins in the Service of Christ: The Dispute over an Active Apostolate for Women during the Counter-Reformation", Rosemary Ruether ve Eleanor McLaughlin, ed., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions,* New York: Simon and Schuster, 1979 içinde, s. 131-152.

Lougee, Carolyn, *Le Paradis des Femmes: Women, Solans, and Social Stratification in Seventeenth-Century France,* Princeton: Princeton University Press, 1976.

Loux, Françoise, *Le corps dans la société traditionnelle,* Paris: Berger-Levrault, 1979.

——— ve Philippe Richard, *Sagesse de corps: La santé et la maladie dans les proverbes français,* Paris: Maisonneuve et Larose, 1978.

Luppé, Albert, comte de, *Les jeunes filles dans l'aristocratie et la bourgeoisie à la fin de XVIIIe siècle,* Paris: Champion, 1924.

Lussana, Fiamma, "Rivolta e misticismo nei chiostri femminili del Seicento", *Studi Storici* 28 (1987): 243-260.

MacFarlene, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study,* New York: Harper & Row, 1970.

MecLean, Ian, *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medieval Science in European Intellectual Life,* Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1980.

——— *Woman Triumphant: Feminism in French Literature, 1610-1652,* Oxford: Clarendon Press, 1978.

Magendie, Maurice, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en Fran-*

ce au XVIIe siècle, de 1600 à 1660, Paris: Presses Universitaires de France, 1925.
Magne, Emile, *Voiture et les années de gloire de l'Hotel de Rambouillet, 1635-1648,* Paris: Emile Paul, 1930.
——— *Voiture et l'Hôtel de Rambouillet. Les origines, 1597-1635,* Paris: Emile Paul, 1929.
Maire, Catherine-Laurence, *Les convulsionaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle,* Paris: Gallimard/Julliard, 1985.
Major, J. Russell, *The Deputies to the Estates General in the Renaissance,* Madison: University of Wisconsin Press, 1960.
Mandrou, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique,* Pares: Plon, 1968.
——— "Vingt ans après ou une direction de recherche féconde. Les révoltes populaires en France au XVIIe siècle", *Revue Historique* 93 (1969): 29-40.
Marinello, Giovanni, *De gli ornamenti delle donne*, Venedik, 1572.
——— *Le medicine partenenti alle infermità delle donne*, 1563; yeniden basım, Venedik: Giovanni Valgrisio, 1574.
Marion, Michel, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIIIe siècle (1750-1759),* Paris: Bibliothèque Nationale, 1978.
Marshall, Sherrin, "Women and Religious Change in the Sixteenth Century Netherlands", *Archiv für Reformationsgeschichte* 75 (1984): 276-289.
——— ed. *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Private and Public Worlds,* Bloomington: Indiana University Press, 1989.
Martin, Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701),* 2 cilt, Cenevre: Droz, 1969.
Martin, John, "Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice", *Journal of Family History* 10 (1985): 69-90.
Martin, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650,* Oxford: Basil Blackwell, 1989.
Matthews Grieco, Sara, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIe siècle,* Paris: Flammarion, 1991.
Mauriceau, François, *Les maladies des femmes grosses et accouchées,* Paris: Chez Jean Henault, 1668.
Mavor, Elizabeth, *The Ladies of Llangollen,* Harmondsworth: Penguin, 1971.
Maza, Sarah, *Servants and Masters in Eighteenth Century France: The Uses of Loyalty,* Princeton: Princeton University Press, 1983.
McGill, William J, "In Search of a Unicorn: Maria Theresa and the Religion of State", *The Historian* 42 (1980): 304-319.
Medick, Hans ve David Sabean, ed. *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship,* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Menjot, Denis, ed. *Les souns de beauté. Moyen age, temps modernes (Centre d'Etudes médiévales, Actes du IIIe Colloque International, Grasse, 26-28 avril 1985),* Nice: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Nice, 1987.
Merchant, Carolyn, *Death of Nature: Women, Ecology, and Scientific Revolution,* San Francisco: Harper & Row, 1980.
Mercier, Louis-Sébastien, *Tableau de Paris, 6* cilt, Cenevre: Slatkine Reprints, 1979.
Mercurio, Scipion, *La commare o riccoglitrice,* 1604; yeniden basım, Venedik, 1621.
Meyer, Gerald, *The Scientific Lady in England, 1650-1760,* Berkeley: University of Califorina Press, 1955.

Midelfort, H.C. Erik, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford: Stanford University Press, 1972.

Millot, Jacques-André, *L'art de procréer les sexes à volonté ou système complet de génération*, Paris: Chez Migneret, 1800.

Minut, Gabriel de, *De la beaute, discours divers. . . . Avec la Paule-graphie, ou description des beautez d'une dame tholosaine, nommée La belle Paule,* Lyons: B. Honorat, 1587.

Mish, Charles, *English Prose Fiction, 1600-1640,* Charlottesville: Bibliographical Society of the University of Virgina, 1952.

Mitchison, Rosalind ve Leah Leneman, *Sexuality and Social Control: Scotland, 1660-1780,* Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Möbius, Helga, *Woman in the Baroque Age,* çev. Barbara Beedham, Montclair, N.J.: Allenheld & Schram, 1982.

Monter, E. William, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Refomation,* Ithaca: Cornell University Press, 1976.

——— "Women in Calvinist Geneva (1550-1800)", *Signs* 6 (1980): 189-208.

Montrose, Louis, "'Shaping Fantasies': Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture", Stephen Greenblatt, ed., *Representing the Engilish Renaissance,* Berkeley: University of California Press, 1988 içinde, s. 31-64.

Morandini, Giuliana, ed. *Suor Maria Celeste Galilei: Lettere al padre,* Torino: Edizioni La Rosa, 1983.

Morgan, Fidelis, *The Female Wits: Women Playwrights of the Restoration,* Londra: Virago, 1981.

Muchembled, Robert, *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV,* Paris: Ramsey, 1981.

——— *La sorcière au village, XVe-XVIIe siècles,* Paris: Gallimard/Julliard, 1979.

Muller, Sheila, *Charity in the Dutch Republic: Pictures of Rich and Poor for Charitable Institutions,* Ann Arbor, Mich.: UMI Research Press, 1985.

Nahoum-Grappe, Véronique, *Beauté, laideur. Un essai de phénoménologie historique,* Paris: Payot, 1990.

Needham, Gwendolyn, "Mary de la Rivière Manley, Tory Defender", *Huntington Library Quarterly* 12 (1948-49): 253-288.

Nicolas, Jean, ed. *Mouvements populaires et concience sociale, XVIe-XIXe siècles. Actes du colloque de Paris 24-26 mai 1984*, Paris: Maloine, 1985.

Norberg, Kathryn, "The Counter-Reformation and Women: Religious and Lay", J.W. O'Malley, ed., *Catholicsm in Early Modern History: A Guide to Research*, St. Louis, Mo.: Center for Reformation Research, 1988 içinde, s. 133-146.

——— "Women, the Family, and the Counter-Reformation: Women's Confraternities in the 17th Century", *Western Society for French History* 6 (1978): 55-62.

Nussbaum, Felicity, *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

O'Day, Rosemary, *Education and Society, 1500-1800: The Social Foundations of Education in Early Modern Britain,* Londra ve New York: Longman, 1982.

Otis, Leah, *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc,* Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Ozment, Steven, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Padoan, Giorgio, *La commedia rinascimentale veneta (1433-1565),* Vicenza: Neri Pozza, 1982.

Pagels, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York: Vintage, 1988.

Papàsogli, Benedetta, *Gli spirituali italiani e il "Grand Siècle"*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.
Paré, Ambroise, *Oeuvres complètes*, ed. Joseph Malgaigne. 1575; yeniden basım, Cenevre: Slatkine Reprints, 1970.
Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press, 1988.
Pavan, Elizabeth, "Police des moeurs, société et politique à Venise à la fin du Moyen Age", *Revue Historique* 264 (1988): 241-288.
Pearson, Jacqueline, *The Prostituted Muse: Images of Women and Women Dramatists, 1642-1737*, New York: St. Martin's Press, 1988.
Pelous, Jean-Michel, *Amour précieux, amour galant: 1654-1675. Essai sur le représentation de l'amour dans la littérature et la société mondaine*, Paris: Klincksieck, 1980.
Pennings, Joyce, "Semi-Religious Women in 15th-Century Rome", *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* 47 (1987): 115-145.
Perrot, Philippe, *Le travail des apparences, ou les transformation du corps féminin XVIIIe-XIXe siècle*, Paris: Seuil, 1984.
Perry, Mary Elizabeth, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
Perry, Ruth, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago: University of Chicago Press, 1986.
——— "Colonizing the Breast: Sexuality and Maternity in Eighteenth-Century England", *Journal of the History of Sexuality* 2 (1991): 204-234.
Peter, Jean-Pierre, "Entre femmes et médecins. Violences at singularités dans les discours de corps et sur le corps", *Ethnologie Française* 6 (1976): 341-348.
Petitfrère, Claude, *L'oeil du maître. Maîtres et serviteurs de l'époque classique au romantisme*, Brüksel: Complexe, 1986.
Phan, Marie-Claude, *Les amours illégitimes. Histoires de séduction en Languedoc (1676-1786)*, Paris: Editions de Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1986.
Pillorget, René, *Les mouvements insurrectionnels de Provence entre 1596 et 1715*, Paris: A. Pedone, 1975.
Piponnier, Françoise, *Costume et vie sociale. La cour d'Anjou, XIVe-XVe siècle*, Paris: Mouton, 1970.
Plaisant, Michèle, Paul Denizot ve Françoise Moreux, *Aspects du féminisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris: Editions Universitaires, 1972.
Pollock, Linda, *Forgotten Children. Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambirdge ve New York: Cambridge University Press, 1983.
Pomeau, René, *L'Europe de Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIIIe siècle*, Paris: Stock, 1966.
Porchnev, Boris, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Paris: SEVPEN, 1963.
Pouchelle, Marie-Christine, *The Body and Surgery in the Middle Ages*, çev. Rosemary Morris, Cambridge: Polity Press, 1990.
Pozzi, Giovanni ve Claudio Leonardi, ed. *Scrittrici mistiche italiane*, Cenova: Marietti, 1988.
Prior, Mary, ed. *Women in English Society, 1500-1800*, Londra ve New York: Methuen, 1985.
Quetel, Claude, *De par le roy. Essai sur les lettres de cachet*, Toulouse: Privat, 1981.
——— *Le mal de Naples. Histoire de la syphilis*, Paris: Seghers, 1986.
Rapley, Elizabeth, *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montreal ve Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990.

Raulin, Joseph, *Traité des affections vaporeuses de sexe*, Paris: 1758.
Ravoux-Rallo, Elisabeth, *La femme à Venise au temps de Casanova*, Paris: Stock, 1984.
Les religieuses enseignantes, XVIe-XXe siècles, Angers: Presses de l'Université d'Angers, 1981.
Rétat, Pierre vd. *Le journalisme d'Ancien Régime*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1981.
Révolte et société: Actes du IVe colloque d'histoire du présent (Paris, mai 1988), 2 cilt, Paris: Histoire du Présent, Publications de la Sorbonne, 1989.
Reynes, Geneviève, *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Fayard, 1987.
Reynier, Gustave, *Le femme au XVIIe siècle, ses ennemis et ses défenseurs*, Paris: Tallandier, 1929.
Riani, Annick, "Pouvoir et contestations. La prostitution à Marseille au XVIIIe siècle", Thèse du troisième cycle, Université de Provence, 1981.
Richardson, Lula, *The Forerunners of Feminism in French Literature of the Renaissance from Christine de Pisan to Marie de Gournay*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1929.
Riley, Philp F, "Michel Foucault, Lust, Women, and Sin in Louis XIV's Paris", *Church History* 59 (1990): 35-50.
Rimbault, C. *La presse féminine de langue française au XVIIIe siècle. Place de la femme et système de la mode*, Paris: Thèse E.H.E.S.S., 1981.
Roberts, David, *The Ladies: Female Patronage of Restoration Drama*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
Roche, Daniel, *La culture des apparences: Une histoire de vêtement, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989.
——— *The People of Paris: An Essay in Popular Culture in the 18th Century*, çev. Marie Evans, New York: Berg, 1987.
Rodocanachi, Emmanuel, *La femme italienne avant, pendant et après la Renaissance*, Paris: Hachette, 1922.
Roelker, Nancy, "The Appeal of Calvinism to French Noblewomen of the Sixteenth Century", *Journal of Interdisciplinary History* 4 (1972): 391-418.
Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris: Armand Colin, 1963.
——— ve Jean-Charles Payen, *Histoire de la littérature française*, cilt 1: *Du Moyen Age à la fin du XVIIe siècle*, Paris: Armand Colin, 1969.
Rogers, Katherine, *Feminism in Eighteenth-Century England*, Urbana: University of Illinois Press, 1982.
Rohan-Chabot, Alix de, *Les écoles de campagne au XVIIIe siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, Editions Serpenoise, 1985.
Romanello, Marina, "Il caso di Marta Fiascaris tra affettata santità e rete di solidarietà femminile", Lucia Ferrante, Maura Palazzi ve Gianna Pomata, ed., *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Turin: Rosenberg & Sellier, 1988 içinde, s. 240-252.
Roper, Lyndal, "Discipline end Respectability: Prostitution and Reformation in Augsburg", *History Workshop* 19 (1985): 3-28.
Rose, Mary Beth, *The Expense of Spirit: Love and Sexuality in English Renaissance Drama*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.
——— ed. *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

Rossiaud, Jacques, *Medieval Prostitution*, çev. Lydia Cochrane, Londra: Basil Blackwell, 1988.

——— "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du sud-est au XVe siècle", *Annales ESC* 31 (1976): 289-325.

Rosslin, Eucharie, *Der Schwangerenn Frauen und Hebammen Rosengarte*, 1513; yeniden basım, Augsburg: Henri Stayner, 1537.

Rotberg, Robert ve Theodore Rabb, ed. *Marriage and Fetrility: Studies in Interdisciplinary History*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

Roudinesco, Elisabeth, *Théroigne de Méricourt: A Melancholic Woman during the French Revolution*, çev. Martin Thom, Londra ve New York: Verso, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Confessions*, çev. J.M. Cohen, Londra: Penguin, 1954.

Roussel, Pierre, *Système physique et moral de la femme ou tableau philosophique de la constitution, de l'état organique, du tempérament, des moeurs et des fonctions propres au sexe*, 1775; yeniden basım, Paris: Chez Crapart, 1803.

Rousselot, Paul, *Histoire de l'éducation des femmes en France*, 2 cilt, Paris: Didier, 1883.

——— ed. *La pédagogie féminine extraite des principaux écrivains qui ont traité de l'éducation des femmes depuis le XVIe siècle*, Paris: Delagrave, 1881.

Rousset, François, *Traité nouveau de l'hysterotomotokie, ou enfantement caesarien*, Paris: Chez Danys du Val, 1581.

Ruggiero, Guido, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1985.

Sachs, Hannelore, *The Renaissance Woman*, çev. Marianne Herzfeld, New York: McGraw-Hill, 1971.

Sallman, Jean-Michel, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle*, Paris: Aubier, 1986.

——— "La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVIe et XVIIe siècles", Sofia Boesch Gajano ve Lucia Sebastiani, ed., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Aquila: Japadre, 1984 içinde, s. 681-702.

——— *Les sorcières, fiancées de Satan*, Paris: Gallimard, 1989.

Sasse, Klaus, *Die Entdeckung der "courtisane vertueuse" in der franzosichen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Hamburg: Fakultat der Universitat Hamburg, 1967.

Scattigno, Anna, "'Carissimo figliolo in Cristo'. Direzione spirituale e mediazione sociale nell'epistolario di Caterina de'Ricci (1542-1590)", Lucia Ferrante, Maura Palazzi ve Gianne Pomata, ed., *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Turin: Rosenberg & Sellier, 1988 içinde, s. 219-239.

Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Schiebinger, Londa, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Schnapper, Bernard, "La justice criminelle rendue par le Parlement de Paris sous le règne de François Ier", *Revue Historique de Droit Français et Etranger* 52 (1974): 252-284.

Schulte ve Kessel, Elisja, *Geest en Vlees en godsdienst en wetenschap. Vijf opstellen over gezagsconflicten in de 17e eeuw*, Lâhey: Staatsuitgeverij, 1980.

——— "Moedreschap en Navolging van Christus", Petty Bange vd., ed., *De doorwerking van de Moderne Devotie*, Hilversum: Verloren, 1988 içinde, s. 267-285.

——— "Sapienza, sesso, pietas: I primi Lincei e il matrimonio. Un saggio di storia umana", *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* 46 (1985): 121-144.

——— "Le vergini devote nelle missione olandese", *Actes de colloque sur le jansénisme,* Louvain: Nauwelaerts, 1977 içinde, s. 187-203.

——— "Vis noch vlees. Geestelijke maagden in de Gouden Eeuw", *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 2 (1981): 167-192.

——— ed. *Women and Men in Spiritual Culture (XIV-XVII Centuries),* Lahey: Staatsuitgeverij, 1986.

Schwoerer, Lois Green, "Women and the Glorious Revolution", *Albion* 18 (1986): 195-226.

Segalen, Martine, *Love and Power in the Peasant Family: Rural France in the Nineteenth Century,* çev. Sarah Matthews, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Serres, Louis de, *Discours de la nature, causes, signes et curation des empechemens de la conception et de la sterilité des femmes,* Lyon: Chez Antoine Chard, 1625.

Sgard, Jean, ed. *Dictionnaire des journalistes, 1600-1789,* Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1976 (ve 5 ek).

Sharpe, J.A., *Crime in Seventeenth-Century England: A County Study,* Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1983.

Sherman, Claire, "The Queen in Charles V's 'Coronation Book': Jeanne de Bourbon and the 'Ordo ad Reginam Benedicendam'", *Viator* 8 (1977): 255-298.

Shevelow, Kathryn, *Women and Print Culture: The Construction of Feminity in the Early Periodical,* Londra: Routledge, 1989.

Shorter, Edward, *A History of Women's Bodies,* New York: Basic Books, 1982.

——— *The Making of the Modern Family*, New York: Basic Books, 1975.

Simmel, Georg, *On Women, Sexuality, and Love*, ed. ve çev. Guy Oakes, New Haven: Yale University Press, 1984.

Smith, Bonnie, *Changing Lives: Women in European History since 1700,* Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1989.

Snyders, Georges, *La pédagogie en France au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Solé, Jacques, *L'amour en Occident à l'époque moderne,* Paris: Albin Michel, 1976.

Soman, Alfred, "Les procès de sorcellerie au Parlament de Paris (1565-1640)", *Annales ESC* 32 (1977): 790-814.

Sonnet, Martine, *L'éducation des filles au temps des Lumières,* Paris: Cerf, 1987.

Spaans, Joke, "Negenenveertig Haarlemse Mirjam's over het aandeel van vrouwen in de moeilijkheden rondom de lutherse predikant Conrad Victor 1617-1620", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 67 (1987): 1-14.

Spencer, Samia, *French Women and the Age of Enlightenment,* Bloominton: Indiana University Press, 1984.

Springer, Marlene, ed. *What Manner of Women: Essays on English and American Life and Literature,* New York: New York University Press, 1977.

Stearns, Bertha, "Early English Periodicals for Ladies (1700-1760)", *PMLA* 48 (1933): 38-60.

Steinberg, Leo, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion,* New York: Pantheon, 1983.

Stenton, Doris, *The English Woman in History,* Londra: Allen and Unwin, 1957.

Stone, Lawrence, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800,* New York: Harper & Row, 1977.

——— *The Road to Divorce: England, 1530-1987,* Oxford ve New York: Oxford University Press, 1990.

Strong, Roy, *The Cult of Elizabeth: Elizabethan Portraiture and Pageantry,* Londra: Thames and Hudson, 1977.

——— *The English Icon: Elizabethan and Jacobean Portraiture,* New York: Pantheon, 1969.

Sullerot, Evelyn, *Histoire de la presse féminine en France des origines à 1848,* Paris: Armand Colin, 1966.

Sydenham, Thomas, "Epistle from Dr. Thomas Sydenham to Dr. William Cole; treating of the Small-pox and hysteric Diseases", *The Entire Works,* Londra: E. Cave, 1742 içinde.

Thomas, Chantal, *La reine scélérate: Marie-Antoiette dans les pamphlets,* Paris: Seuil, 1989.

Thomas, Keith, "The Virgin in History", *New York Review of Books* 18 (11 Kasım, 1976): 10-14.

——— "Women in the Civil War Sects", *Past and Present* 13 (1958): 42-62.

Thompson, E.P., "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* 50 (1971): 76-136.

Thompson, Roger, *Women in Stuart England and America: A Comparative Study,* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Tilly, Charles, *The Contentious French,* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

Tomizza, Fulvio, *Heavenly Supper: The Story of Maria Janis,* Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Trexler, Richard, "La prostitution floretine au XVe siècle. Patronages et clientèles", *Annales ESC* 36 (1981): 983-1015.

Trumbach, Randolph, "Sex, Gender, and Sexual Identity in Modern Culture: Male Sodomy and Female Prostitution in Enlightment London", *Journal of the History of Sexuality* 2 (1991): 186-203.

Underdown, David, *Revel, Riot, and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660,* Oxford: Oxford University Press, 1987.

Vandenbroeck, Paul, "Zwischen Selbsterniedrigung und Selbstvergottung. Bilderwelt und Selbstbild religiöser Frauen in den südlichen Niederlanden", *De zeventiende eeuw* 1 (1989): 67-88.

Van der Meer, Theo, "Tribades on Trial: Female Sex Offenders in Late Eighteenth-Century Amsterdam", *Journal of the History of Sexuality* 1 (1991): 424-445.

Van Dijk, Suzanna, *Traces des femmes. Présence féminine dans le journalisme fraçais du XVIIIe siècle,* Amsterdam: APA-Holland University Press, 1988.

Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques,* Roma: Ecole Française de Rome, 1981.

Veith, Ilza, *Hysteria, the History of a Disease,* Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Velay-Vallantin, Catherine, "Tales as a Mirror: Perrault in the Bibliothèque Bleue", Roger Chartier, ed., *The Culture of Print: Power and Uses of Print in Early Modern Europe,* çev. Lydia Cochrane, Cambridge: Polity Press, 1989 içinde, s. 92-135.

Venette, Nicolas, *La génération de l'homme ou tableau de l'amour conjugal consideré en l'état de mariage,* 1685; yeniden basım, Londra, 1773.

Verdier, Yvonne, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière,* Paris: Gallimard, 1979.

Vetere, Benedetto ve Paulo Renzi, ed. *Profili di donne: Mito, immagine, realtà fra Medioevo ed età contemporanea*, Galatina: Congedo, 1986.

Vigarello, Georges, *Concepts of Cleanliness: Changing Attitudes in France since the Middle Ages*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1988.

——— *Le corps redressé,* Paris: Delarges, 1978.

Vigée-Lebrun, Louise-Elisabeth, *Memoirs*, çev. Sian Evans, Londra: Camden Press, 1989.

Vuarnet, Jean-Noël, *Extases féminines,* Paris: Arthaud, 1980.

Ward, A.W. ve A.R. Waller, ed. *The Cambridge History of English Literature,* 15 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1967-1968.

Warner, Marina, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary,* Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1976.

Wayne, Valerie, ed. *The Matter of Difference: Materialist Feminist Criticism of Shakespeare,* Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Weaver, Elissa, "Spiritual Fun: A Study of Sixteenth-Century Tuscan Convent Theatre", Mary Beth Rose, ed., *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives,* Syracuse: Syracuse University Press, 1986 içinde, s. 173-205.

Weber, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Feminity,* Princeton: Princeton University Press, 1990.

Weil, Rachel, "The Politics of Legitimacy: Women and the Warming-Pan Scandal", Lois Schwoerer, ed., *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992 içinde, s. 65-82.

Weinstein, Donald ve Rudolph Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1100-1700,* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Weisman, Richard, *Witchcraft, Magic, and Religion in Seventeenth-Century Massachusetts,* Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

White, Cynthia, *Women's Magazines, 1693-1968,* Londra: Michael Joseph, 1970.

Wiesner, Merry E, "Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation", *Sixteenth Century Journal* 3 (1987): 311-321.

——— "Guilds, Male Bonding, and Women's Work in Early Modern Germany", *Gender and History* 1 (1989): 125-137.

——— *Working Women in Renaissance Germany,* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1986.

Wilson, Lindsay, "*Les maladies des femmes:* Women, Charlatanry, and Professional Medicine in Eighteenth-Century France", doktora tezi, Stanford Universitesi, 1982.

Wiltenburg, Joy, *Disorderly Women and Female Power in the Street Literature of Early Modern Europe and Germany*, Charlottesville: University Press of Virgina, 1992.

Woodbridge, Linda, *Women and the English Renaissance: Literature and the Nature of Womankind, 1540-1620,* Urbana: Univesity of Illinois Press, 1984.

Yates, Frances, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century,* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1975.

Yoder, R. Paul, "Clarissa Regained: Richardson's Redemption of Eve", *Eighteenth Century Life* 13 (1989): 87-99.

Zarri, Gabriella, "L'altra Cecilia. Elena Dugliolo Dal'Olio (1472-1520)", Sofia Boesch Gajano ve Lucia Sebastiani, ed., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindistriale,* Aquila: Japarde, 1984 içinde, s. 573-613.

——— "Monasteri femminili e città (secoli XVI-XVII)", Giorgio Chittolini ve Gi-

ovanni Miccoli, ed., *Storia d'Italia. Annali IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea,* Turin: Giulio Einaudi, 1986 içinde, s. 359-429.

——— *La sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna,* Torino: Rosenberg & Selier, 1990.

——— "La sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento", *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento* 6 (1980): 371-445.

Yazarlar

Evelyne Berriot-Salvadore Korsika Üniversitesi'nde *maître de conférences.* Araştırma alanı, düşünce tarihi ve Rönesans'ta edebiyattır. *Les femmes dans la société française de la Renaissance*'ın (Cenevre, 1990) ve *Un corps, un destin. La femme dans la médicine de la Renaissance*'ın (Paris-Cenevre, 1993) yazarıdır.

Françoise Borin Plon, Gallimard ve Payot gibi yayıncıların kitap tasarımcısı ve ikonografçı. Şu anda gözyaşı ve duygu imgeleri ve yazar-ressamlar üzerinde çalışıyor.

Nicole Castan Toulouse II Üniversitesi'nde erken modern tarih profesörü. Araştırmaları, eski rejimin adliye ve noter arşivleri temelinde ev içi mekân incelemelerine ve adli sistemdeki toplumsal cinsiyet farklılıklarına odaklanır. *Les criminels de Languedoc au siècle des Lumières*'in (Toulouse, 1981) ve Yves Castan ile birlikte *Vivre ensemble. Ordre et désordre en Languedoc, 17e et 18e siècles*'in (1981) yazarıdır.

Michèle Crampe-Casnabet Fontenay-Saint-Claud Ecole Normale Supérieure'de felsefe profesörü. Almanya ve Fransa'daki Aydınlanma felsefesinde din ve tarih temalarıyla ilgilenir. Diğer eserlerin yanı sıra, *Kant, une révolution philosophique*'in (Paris, 1989) ve *Condorcet, lecteur des Lumières*'in (Paris, 1985) yazarıdır.

Natalie Zemon Davis Princeton Üniversitesi'nde Henry Chales Lea tarih profesörü ve Shelby Cullom Davis Tarih İncelemeleri Merkezi müdürü. Başlıca ilgi alanı, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa'nın sosyal ve kültürel tarihidir. *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975), *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Mass., 1983) ve *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*'in (Stanford, 1987) yazarıdır.

Jean-Paul Desaive Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de *maitre de conférences.* İlgi alanı, eski rejimde kırsal Fransa tarihidir. "Du geste à la parole: Délits sexuels et archives judiciaires 1690-1750", *Communications*, 1987 yayımlanmış çalışmaları arasında yer alır. Tezi "La mesure du possible" (1985), on sekizinci yüzyılda Aillant Vadisi'nde (Burgundy) aileler, mülkiyet ve çiftçilik konularını ele alır.

Claude Dulong Paleografik arşivci. Araştırmaları on yedinci yüzyıla odaklanan bir yazardır. *Anne d'Autriche* (Paris, 1980) ve *La vie quotidiene des femmes au Grand Siècle*'in (Paris, 1984) yazarıdır.

Arlette Farge Centre National de Recherche Scientifique'te *directeur de recherches.* On sekizinci yüzyıldaki popüler davranışları incelemek için adli arşivlerden yararlanır. Çalışmalarından bazıları: *Le désordre des familles*

(Michel Foucault ile birlikte; Paris, 1982); *La vie fragile: Violence, pouvoirs, et solidarités à Paris au XVIIIe siècle* (Paris, 1986); *The Vanishing Children of Paris: Rumor and Politics before the French Revolution* (Jacques Revel ile birlikte; Cambridge, Mass.: 1988); *Le goût de l'archive* (Paris, 1989) ve *Dire et mal dire: L'opinion publique au XVIIIe siècle* (Paris, 1992).

NINA RATTNER GELBART Los Angeles'ta Occidental College'de tarih profesörü. Şu anda Aydınlanma basınında sağlık siyasetiyle ilgileniyor ve on sekizinci yüzyıl ebesi Mme. du Coudray'in bir biyografisini hazırlıyor. Çalışmalarından bazıları: *Feminine and Opposition Journalism in Old Regime France: Le Journal des Dames, 1759-1778* (Berkeley: University of California Press, 1987) ve Fontenelle'in *Conversations on the Plurality of Words*'ünde (Berkeley: University of California Press, 1990) giriş bölümü.

OLWEN HUFTON Harvard Üniversitesi'nde Avrupa tarihi ve kadın tarihi profesörü. Şu anda, modern Avrupa'da karşılaştırmalı bir kadın tarihi üzerinde çalışıyor. Eserlerinden bazıları: *The Poor of Eighteenth-Century France* (Oxford, 1975); *Europe, Privilige and Protest* (Londra, 1981) ve *Women and the Limits of Citizenship in the Frenc Revolution* (Toronto, 1992).

SARA F. MATTHEWS GRIECO Syracuse Üniversitesi'nde (Floransa) tarih profesörü. Uzmanlık alanı on altıncı yüzyıl Fransa'sında ve İtalya'sında kadınların temsili, toplumsal cinsiyet ideolojisi ve cinsel rollerdir. Eserlerinden bazıları: *"Querelle des Femmes" or "Guerre des Sexes"? Visual Representations of Women in Renaissance Europe* (Floransa, 1989); *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIe siècle* (Paris, 1991) ve *Historical Perspectives on Breastfeeding* (Floransa, 1991).

VERONIQUE NAHOUM-GRAPPE Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de öğretim görevlisi. Çalışmaları bedensel kimliğin (güzellik, çirkinlik) tarihi ve görüngübilimini kapsar. Çalışmalarından bazıları: *De l'ivresse à l'alcoolisme, essai d'ethnopsychonalyse: Histoire et anthropologie du buveur, France, XVIe-XVIIIe siècles* (Paris, 1989) ve *Culture de l'ivresse, un essai de phénoménologie historique* (Paris, 1991).

ERIC A. NICHOLSON New York Devlet Üniversitesi, edebiyat ve drama incelemeleri yardımcı profesörü. Şu anda, Shakespeare, erken modern komediler ve izleyicileri, on altıncı yüzyıl kadın oyuncularının tarihi üzerinde çalışıyor. Tiyatro oyunları yönetir: Örneğin, *Bir Yazgecesi Rüyası* (Purchase, 1992) ve Machiavelli'nin *La mandragola*'sından uyarladığı *The American Mandrake* (Purchase, 1993). Jean Delumeau'nun *Le péché et la peur*'ünü de çevirdi: *Sin and Fear: The Emergence of Western Guilt Culture* (New York: St. Martin's Press, 1990).

KATHRYN NORBERG California Üniversitesi'nde yardımcı tarih profesörü ve UCLA Kadın İncelemeleri Merkezi'nin müdürü. Şu anda, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Fransa'sında fahişelik ve fahişeliğin temsiliyle ilgili bir inceleme üzerinde çalışıyor. *Rich and Poor in Grenoble, 1600-1814*'in (Berkeley: University of California Press, 1985) yazarıdır.

JEAN-MICHEL SALLMANN Paris X-Nanterre Üniversitesi'nde *maitre de conférences. Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle* (Paris, 1986), *Naples et les saints à l'âge baroque, 1540-1750* (Paris, 1993) ve Serge Gruzinski, Antoinette Molinie ve Carmen Salazar ile birlikte, *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*'ın (Paris, 1992) yazarıdır.

MARTINE SONNET Paris'te Institut Catholique'te *chargée de cours*. İlgi alanları ai-

le ve eğitim tarihidir. *L'éducation des filles au temps des Lumières*'in (Paris, 1987) yazarıdır.

ELISJA SCHULTE VAN KESSEL Roma'da Netherlands Institute'ta erken modern kültür tarihi profesör-doktoru ve Barok Roma'nın İnşası: On yedinci Yüzyılda Hollanda'dan Gelen Göçmenler projesinin eş-direktörü. Araştırmaları, post-Tridentine Roma'da Accademia dei Lincei'nin temeli, erken modern bilim adamlarının kadın düşmanlığı, Hollanda Cumhuriyeti'nde kadın maneviyatı ve barok Roma'da patron olarak kadınlarla ilgilidir. Eserlerinden bazıları: *Geest en vlees in Godsdient en wetenschap* (Lahey, 1980) ve *Women and Men in Spiritual Culture, XVI-XVIII Centuries* (Lahey ve Roma, 1986).

Dizin

Kadınların Tarihi'nin bu üçüncü cildi, erken modern Avrupa'daki kadınların ayrıntılı bir resmini çiziyor; kadınları çalışma, evlilik ve aile bağlamında ele alıyor. Bu cildin merkezinde, basit ağaç baskı resimlerden ve popüler edebiyattan usta işi tablolara kadar uzanan zengin bir temsiller yelpazesinde göründüğü şekliyle ve her alanda, edebiyat, sanat, felsefe, bilim ve tıp alanlarında yürütülen bir tartışmanın odak noktası olarak "kadın" var. On altıncı - on sekizinci yüzyılın sosyoekonomik dünyasında kadınların konumu araştırılıyor. Baskıcı yaşantıya, sınırlayıcı yasalara ve kadın "doğası"yla ilgili sürekli tekrarlanan iddialara karşı kadınlar sakin manevralarla ve düpedüz itaatsizlikle hareket ettiler…

"Birçok ülkeden onlarca tarihçi kadınların vücutlarını, yüreklerini ve zihinlerini inceliyor, doğalarını ve rollerini araştırıyor… Araştırmaları sömürgeleştirilmiş bir kıtada gerçekleşen değişimlere işaret ediyor… Özgürlüğe giden yol uzundur. Bu yolda sonraki istasyonlara uğramayı diliyoruz."

L'Express / Anne Pons

Natalie Zemon Davis, Princeton University'de Tarih Profesörü ve Shelby Cullom Davis Tarihsel Araştırmalar Merkezi'nin müdürüdür. **Arlette Farge**, Centre National de la Recherche Scientifique'te Modern Tarih Araştırmaları Müdürüdür. Académie Française'ın üyesi olan **Georges Duby**, Collège de France'ta Ortaçağ Tarihi Profesörüdür. **Michelle Perrot**, Université de Paris VII'de Çağdaş Tarih Profesörüdür.

TAKIM ISBN: 975-458-629-2
ISBN: 975-458-632-2



KDV dahil fiyatı: 40.000.000 TL - **40 YTL**